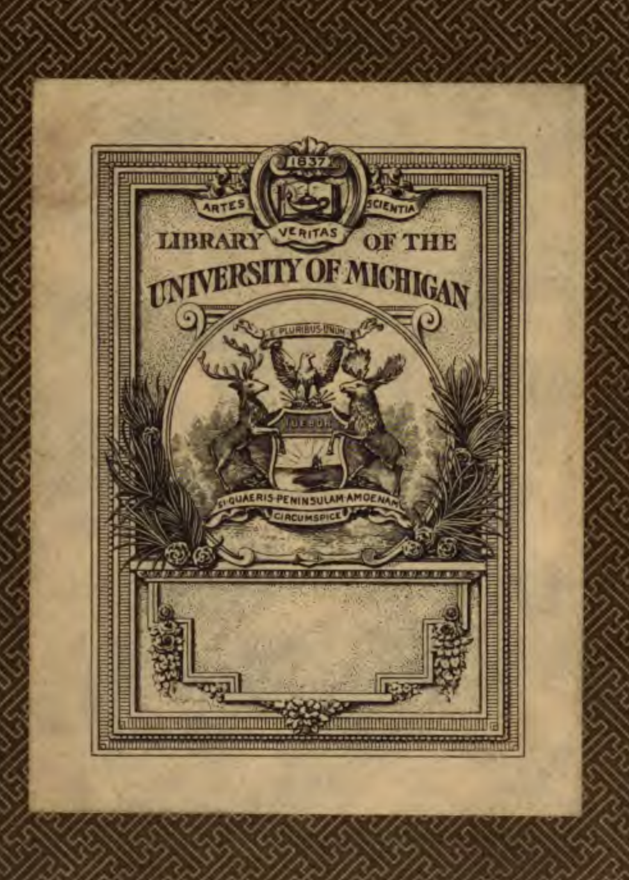
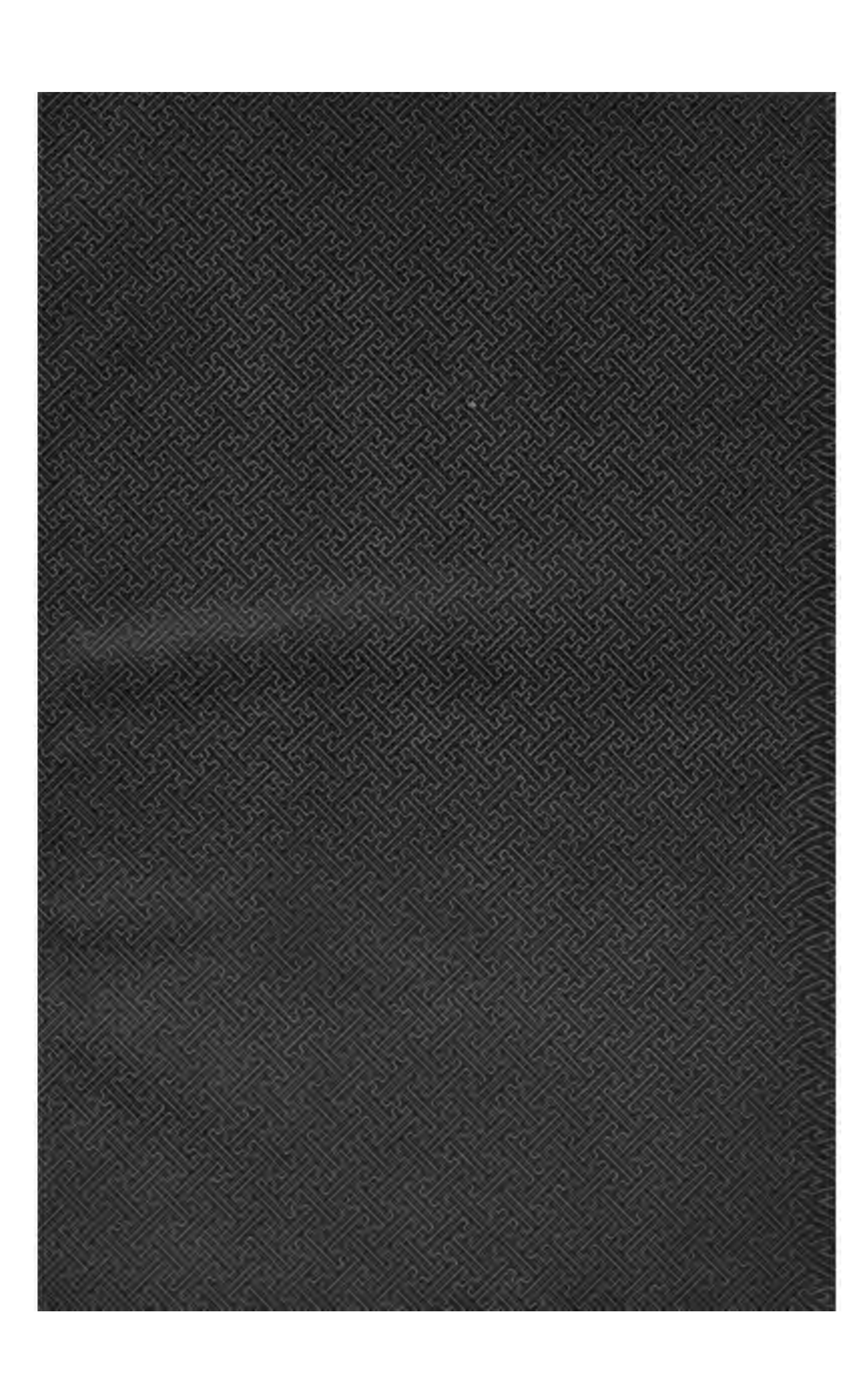



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Frommanns Klassiker der Philosophie

herausgegeben

von

Richard Falckenberg

Dr. u. o. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen.

XVII.

LUDWIG FEUERBACH

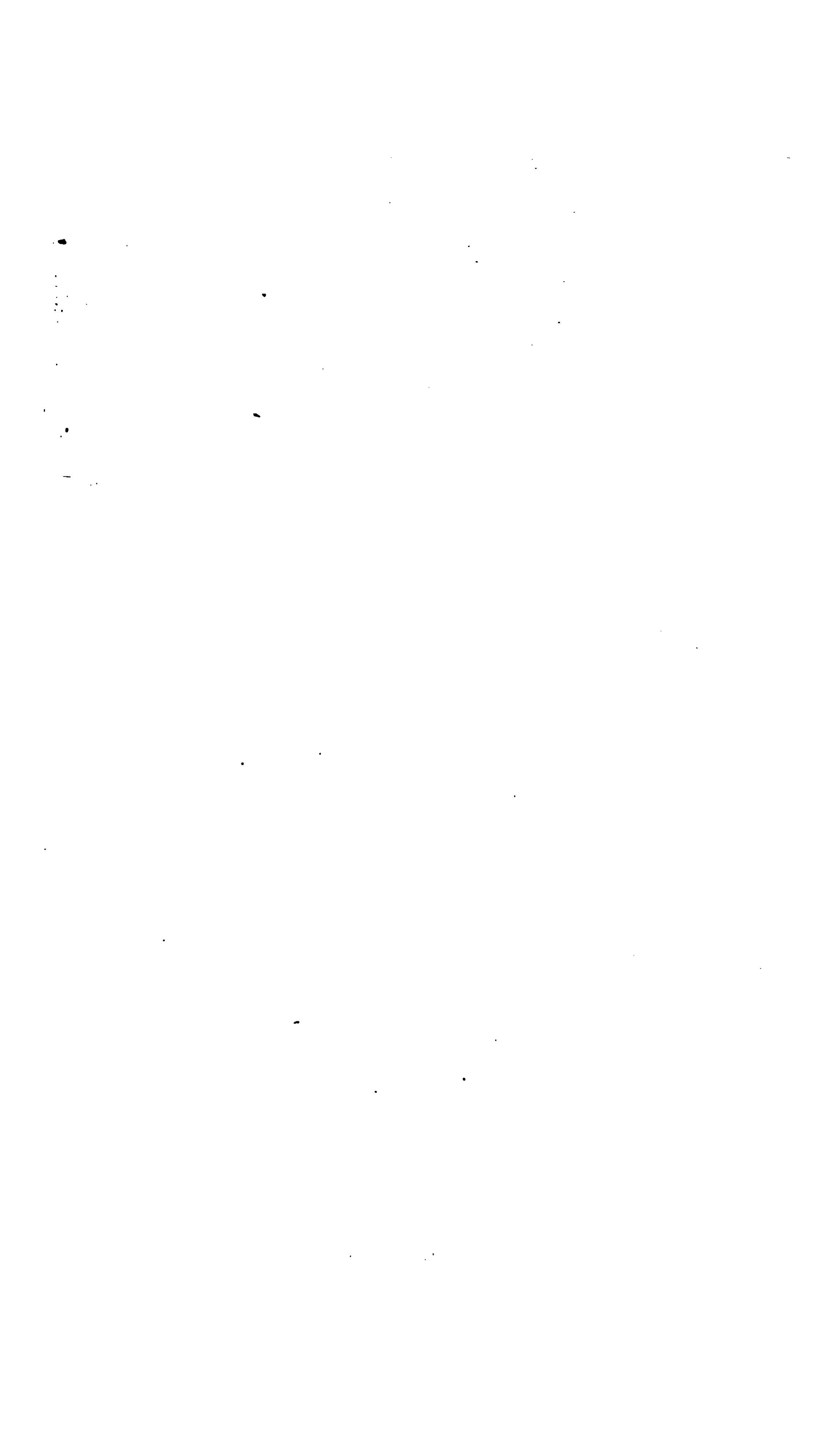
VON

FRIEDRICH JODL.











Ludwig Feuerbach

Mit Genehmigung der Photographischen Gesellschaft in Berlin.

LUDWIG FEUERBACH.

VON

FRIEDRICH JODL.

[illegible] Da[illegible],
Von [illegible] der K[illegible] [illegible] [illegible],
Bis sie als [illegible] [illegible] Bl[illegible] [illegible].
Georg Herwegh
[illegible] September 18[illegible].

MIT BILDNIS

STUTTGART
[illegible]MANNS VERLAG [illegible]



Ludwig Feuerbach

LUDWIG FEUERBACH.

VON

FRIEDRICH JODL.

Durch Himmel und durch Hölle deinen Gang
Hast du gemacht wie jener große Dante.
Von göttlicher Komödie sprach man lang,
Bis sie als menschliche dein Blick erkannte.

Georg Herwegh
zum 13. September 1872.

MIT BILDNIS.

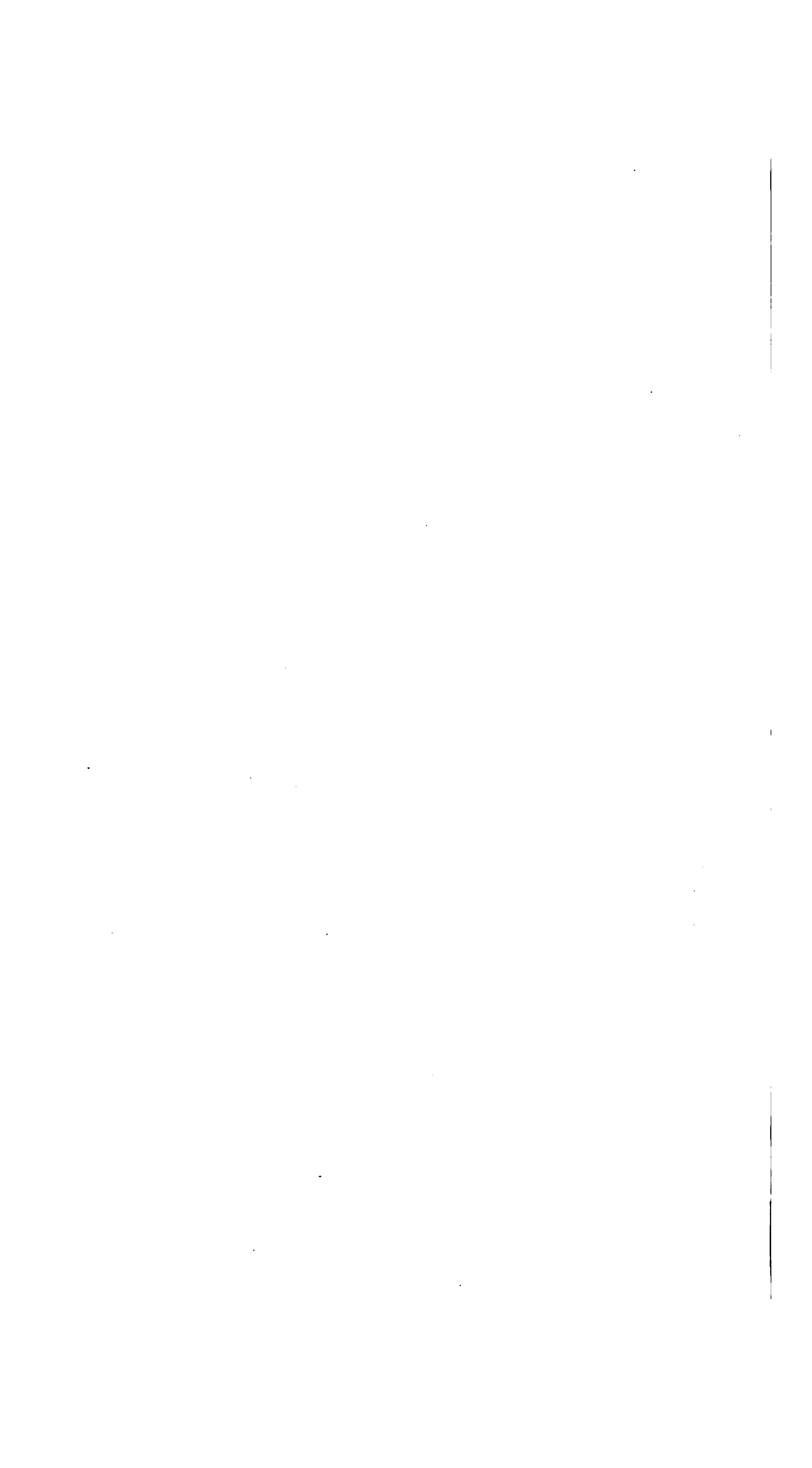
STUTTGART

FR. FROMMANNS VERLAG (E. HAUFF)

1904.

Druck der Hoffmannschen Buchdruckerei in Stuttgart.

Inhalt.



I. Kapitel.

Ausgangspunkt der Philosophie Feuerbachs.

Kein Gedanke, auch nicht der genialste, fällt fertig vom Himmel; keine Philosophie entsteht gleichsam im luftleeren Raume, abgelöst von einer geschichtlichen Situation, unabhängig von ihren logischen Voraussetzungen. Wie im Bereich der Naturwissenschaft und Technik so sind auch auf philosophischem Gebiete bestimmte Probleme jeder Generation und jedem Individuum durch die Arbeiten der Früheren gegeben und gewisse Lösungen nur auf Grund dieser Vorarbeiten möglich. Sowenig Newtons Entdeckungen denkbar wären ohne Kopernikus, Galilei, Kepler, sowenig sind Spinoza und Leibniz zu verstehen ohne Descartes, sowenig Kant ohne Locke und Hume, Schelling ohne das Bindeglied Fichte, welches ihn mit der Philosophie Kants verknüpft. Die Mutterlauge, in welcher der herrliche, klare Kristall der Philosophie Feuerbachs anschießt, ist das System Hegels, das Schlußwort jener spekulativ-idealistischen Entwicklung, welche die Kantsche Philosophie in den ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts genommen hatte. Ein Einblick in diesen Zusammenhang ist für das Verständnis Feuerbachs und der Motive seiner philosophischen Gedankenarbeit fast unerläßlich. Denn die wichtigsten, die grundlegenden Sätze der Philosophie Feuerbachs erwachsen als Antithesen gegen die Hegelsche Philosophie; ja vielleicht

läßt sich die ganze historische Stellung Feuerbachs am kürzesten und schlagendsten so bezeichnen, daß man sagt, er nimmt mit der Philosophie Hegels eine Revolution vor gleich der, welche Kopernikus mit der Astronomie des Ptolemaeus vorgenommen hatte: was dort Zentrum des Alls gewesen war, der absolute Geist, rückt als bloße Projektion an die Peripherie; die Natur, dort eine Selbstentäußerung des Geistes, wird Zentralbegriff und Trägerin des geistigen Lebens.

Unter allen Gegnern der Hegelschen Philosophie ist Feuerbach weitaus der gewaltigste, weitaus der wichtigste. Keiner ist so tief in den innersten Geist dieser Spekulation eingedrungen; kein anderer hat sich so vollständig von ihr befreit. Der ganze Prozeß der Auflösung der spekulativen Philosophie und des Wiederaufbaus einer neuen Philosophie in enger Wechselwirkung mit Natur- und Geschichtswissenschaft, in dessen Mitte wir uns heute noch befinden, liegt in Feuerbach wie in einem großartigen Präludium, einem ausführlichen Programm vor. Feuerbach selbst ist sich darüber völlig klar gewesen. Mehr als ein Satz seiner „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (1843) spricht dieses Bewußtsein um seine historische Stellung mit der größten Bestimmtheit aus. Er zeigt dort, daß die Hegelsche Philosophie sich unmittelbar aus dem Kantschen und Fichteschen Idealismus ableiten lasse, daß in Hegel die neuere Philosophie kulminiere und daß darum die historische Notwendigkeit und Rechtfertigung der weiteren Entwicklung der Philosophie sich hauptsächlich an die Kritik Hegels anzuknüpfen habe. Und er bestimmt ihre Aufgabe mit einem Worte so, daß sie zur Hegelschen Philosophie eben die Stellung einzunehmen habe, welche diese der Theologie gegenüber einnahm — sie vollständig zu Ende denken und damit aufheben [1]. Noch entschiedener heißt es in der Abhandlung „Zur Beurteilung der Schrift: Das Wesen des Christentums“ (1842) von dem Fundamentalgedanken seiner anthropologischen Philosophie, daß er nicht

auf positivem Wege gewonnen, sondern nur als die totale Negation der Hegelschen Philosophie aus dieser abgeleitet werden könne; daß insbesondere seine Religionsphilosophie nur aus Opposition gegen die Hegelsche entstanden sei, nur aus dieser Opposition gefaßt und beurteilt werden könne [2].

Wie auf viele Andere, hat die Philosophie Hegels mit ihrer strengen systematischen Geschlossenheit, der verführerischen Sicherheit ihrer dialektischen Methode, der umfassenden Beherrschung aller Gebiete des geistigen und geschichtlichen Lebens, auch auf Feuerbach einen tiefen Eindruck gemacht. Er nennt ihn den größten Grammatiker der Philosophie, wenigstens neuerer Zeit; „den Wiederhersteller der Philosophie aus ihrem Abfall in das Gebiet der Imagination". Mit Recht habe ein Hegelianer auf ihn angewendet, was Aristoteles von Anaxagoras gesagt, daß er unter den Naturphilosophen wie der einzig Nüchterne unter Trunkenen erschienen sei. Im Gegensatz zu dieser Philosophie, die schön, poetisch, gemütlich, romantisch, aber dafür auch transcendent, abergläubisch, absolut kritiklos gewesen, habe Hegel ein negatives, kritisches Element in sich [3]. Es kann nicht bezweifelt werden, daß sich unter dem mächtigen, tiefgreifenden Einflusse der Vorlesungen Hegels, welche Feuerbach in Berlin hörte, der Umschwung vollzog, welcher Feuerbach nicht mehr im Studium der Theologie, sondern in der Philosophie seinen Lebensberuf erkennen ließ [4]. Nicht nur die „Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Entwicklungsganges", sondern insbesondere auch die unter dem geistigen Einflusse Hegels entstandenen Arbeiten der Jahre 1835—1839 enthalten zahlreiche Spuren der Bewunderung, welche der Geist dieses Denkers ihm einflößte. Und selbst in dem Werke, mit welchem er sich vom Hegeltum für immer abwendet, in seiner „Kritik der Hegelschen Philosophie", klingt diese Stimmung noch unverkennbar nach.

Niemals freilich ist Feuerbach völlig orthodoxer Hege-

lianer im Sinne der Schule gewesen. Kaum hat er sich diese Philosophie völlig zu eigen gemacht, so erwachen schon die Zweifel in ihm; scheinbar harmlose, in Wahrheit grundstürzende Zweifel, ganz in die Richtung seiner späteren Philosophie weisend. Er frägt sich: „Wie verhält sich das Denken zum Sein, wie die Logik zur Natur? Ist der Uebergang aus der Logik zur Natur begründet? Die Logik weiß aus sich doch nur vom Denken. Daß es noch ein ganz anderes Element, die Natur, das Sein gibt, kann nicht logisch deduziert werden. Dies folgt nur daraus, daß das denkende Subjekt ein unmittelbares Dasein unabhängig von aller Logik vorfindet und anzuerkennen genötigt ist“ [5]. Verwandt im Gedanken und auf der gleichen Abneigung gegen die spezifisch Hegelsche Gleichsetzung des Seins mit dem Denken, der Wirklichkeit mit dem Begriff beruhend, sind auch einige der satirisch-theologischen Distichen vom Jahre 1830 (veröffentlicht im Anhang zu den „Todesgedanken“), in denen gerade zur Zeit des stärksten Einflusses Hegels auf Feuerbach die Gedanken seines späteren lebensvollen Naturalismus anklingen.

„Wesen ist nur der Begriff.“ Das heißt: Das Gerippe des Menschen
Hat mehr Realität als der lebendige Mensch.

Und noch bitterer im folgenden Distichon:

Wie? Hochmütig erscheint euch die Hegelianische Weisheit?
Wie die Hyäne begnügt sie sich mit dem Knochen allein.

Aber die Gedanken der Dissertation, mit welcher Feuerbach in Erlangen 1828 promovierte, „Ueber die Einheit, Allgemeinheit und Unbegrenztheit der Vernunft“ (De ratione una, universali, infinita) [6] sind nicht bloß angelernte Schulformeln, sondern tiefe und nachhaltige Ueberzeugungen gewesen. Sie beherrschen seine „Todesgedanken“, welche sich zwar in der von Hegel offengelassenen Frage der persönlichen Unsterblichkeit gegen das Individuum und sein Recht auf ewige Fortdauer erklären, und gegen die phantastische, ins Schrankenlose ausgedehnte Persönlich-

keit polemisieren, aber mit der größten Entschiedenheit auf den gattungsmäßigen Zusammenhang, auf das Bleibende im Wechsel, auf den objektiven Geist hinweisen. Die Person vergeht, der Geist besteht: das ist das Grundthema dieser Schrift. „Ewig ist der Mensch, ewig der Geist, unvergänglich und unendlich das Bewußtsein, und ewig werden daher auch Menschen und bewußte Personen sein. Du selbst aber als bestimmte Person, nur Objekt des Bewußtseins, nicht das Bewußtsein selbst, trittst notwendig einst außer Bewußtsein und an deine Stelle kommt eine neue, frische Person in die Welt des Bewußtseins. Das Bewußtsein ist die allgemeine Geistes- und Lebensluft . . . die absolute unendliche Einheit aller Personen und Menschen . . . An dem Bewußtsein erkenne und schaue das große Geheimnis des Ganzen, der Einheit. Es ist der absolut feste, unzerstörbare Mittelpunkt, die Sonne der Menschheit. So gut wie die sinnliche Natur ist es eine Welt, in die der Einzelne hineintritt. Wie die Aehre an der Sonne, so reifst und zeitigst du zu einer Person heran, beschienen vom Sonnenlichte des ewig geschlossenen und ewig jungen, sich innerhalb seiner stets entwickelnden und schaffenden Bewußtseins der Menschheit. Im Tode sinkst du ermüdet von der den Einzelnen anstrengenden, ihn verzehrenden Sonnenhitze des Bewußtseins in die bewußtlose Ruhe des Nichts zurück“ [7].

Was wir als das Erbstück Feuerbachs aus der Hegelschen Philosophie in der Zeit vor 1839 betrachten dürfen, ist ein spekulativer Rationalismus, d. h. die Ueberzeugung, daß der Geist oder die Vernunft den inneren Grund der Welt ausmachen; daß der Begriff das Wesen der Dinge ist; daß die höchsten Inhalte des geistigen Lebens, Kunst, Religion, Wissenschaft, nur scheinbar abgeleitete, durch den Menschen vermittelte Produkte seien, in Wahrheit aber ihren Inhalt, das Absolute, als innere Triebkraft voraussetzen, d. h. selbst göttliche Zwecke oder Angelegenheiten Gottes sind [8].

Diese Gedanken treten uns ebenso aus den Kriterien

entgegen, welche seine großen geschichtlichen Arbeiten aus dieser Zeit, die Geschichte der neueren Philosophie, die Darstellung von Leibniz und Bayle [9], an die Denker der Vergangenheit heranbringen, als auch aus den kritischen Referaten über die Arbeiten von Zeitgenossen, welche Feuerbach zwischen 1835 und 1839 in den Berliner und Halleschen Jahrbüchern veröffentlicht hat. Am ausgeprägtesten vielleicht in seiner Kritik des „Antihegel" von Bachmann, und der Rezension von Dorguths „Kritik des Idealismus" [10].

Nicht nur in metaphysischem, sondern auch in erkenntnistheoretischem und psychologischem Sinne finden wir in diesen Schriften Feuerbach als Vertreter von Ansichten, die er später auf das lebhafteste bekämpft hat. Er vertritt die volle Selbständigkeit und Autarkie des Geistes; den Idealismus Kants und Fichtes, der in Leibniz schon seinen Vorläufer hatte [11]. Die Idee der Leibnizschen Philosophie ist ihm keine andere, als die unendliche Wahrheit und Realität des Geistes selbst: Seele, Geist, Unendlichkeit sind in allen Dingen; die sogenannte Materie nur Phänomen in bewußten Wesen, nur ein Komplex verworrener Vorstellungen, der Leib nur der Zusammenhang einer Seele mit anderen Seelen [12]. Und wie in metaphysischer Beziehung nach dieser Auffassung der Geist, das geistige Wesen, den tiefsten Grund aller Realität bildet, so steht auch in erkenntnistheoretischem Sinne der Intellekt obenan. Er nennt den Satz: „Alles, was im Verstande ist, kommt durch die Einlaßpforte der Sinne; nur der Verstand selbst ist früher als seine Inhalte", das größte Wort des großen Leibniz. Der Verstand ist Maß und Prinzip seiner selbst; a priori schlechtweg. Die Sinne sind beim Menschen schon ursprünglich Emanationen seines theoretischen Vermögens; sie erleuchten die Welt: aber ihr Licht ist nicht ihr eigenes, sondern kommt von der Zentralsonne des Geistes. Sie geben uns Rätsel auf; aber die Lösung, den Verstand geben sie nicht. Nur der Gedanke ist das Ding

wie es ist; die sinnliche Anschauung ist das Ding nur wie es erscheint. Die Sinne geben uns Bilder; Sachen gibt uns nur der Gedanke[13]. Er verteidigt den Idealismus gegen Dorguth, welcher ihm einen physiologischen Empirismus entgegengestellt hatte. Er polemisiert gegen jede Auffassung, die im Denken einen bloßen Hirnakt sehen will. Er stellt ihr den Satz entgegen: „Nur für ein von der Materie unterschiedenes, richtiger: sich unterscheidendes Wesen existiert eine Materie, wie die Finsternis nur für ein sehendes, aber kein blindes Wesen". Und er frägt: „Wie ist es möglich, daß der Mensch sich selbst entleiben kann, wenn das Denken eine mit dem Gehirn identische Tätigkeit ist?" [14]

Aber in einer Entwicklung, deren Einzelheiten unserem Blicke schwer erkennbar sind, vollzieht sich mit dem Ende der dreißiger Jahre bei Feuerbach die innere Abkehr von Hegel und dem spekulativen Idealismus überhaupt, der ihm früher in einer aufsteigenden Linie, von Giordano Bruno und Descartes über Leibniz auf Kant und von diesem über Fichte und Schelling auf Hegel, zu immer machtvolleren und in sich vollendeteren Gedankenbildungen zu führen schien. Feuerbach selbst hat aus der klaffenden Differenz zwischen seinen früheren und seinen späteren Anschauungen kein Hehl gemacht und sich darüber in dem Vorwort zu seiner Gesamtausgabe unumwunden ausgesprochen.[15] In seiner lapidaren Weise sagt er dort: „Was deinen früheren Standpunkt vom jetzigen trennte, war einzig der Mangel an der Erkenntnis von der Wahrheit und Wesenhaftigkeit der Sinnlichkeit."

Mit Recht hat übrigens Feuerbach selbst an der nämlichen Stelle hervorgehoben, daß die Ansätze und Keime zu seiner späteren philosophischen Denkweise schon in seinen früheren Arbeiten vorhanden seien; daß sich im „Leibniz", im „Bayle", der spätere Kritiker der Theologie bereits ankündige; daß im ersten Bande der „Geschichte der Philosophie" zwar gegen Empiristen vielfach polemi-

siert, aber die Empirie doch bereits für „eine Sache der Philosophie" erklärt werde; daß auch die „Todesgedanken" den Satz: „Das Bewußtsein setzt die Natur voraus" schon enthalten, „nur auf spekulative, d. h. nebelige Weise ausgesprochen"[16].

Die Zeit, in der diese bedeutsame geistige Wandlung sich vollzog, ist bezeichnet durch tiefgreifende äußere Veränderungen. Er hatte 1836 zum letzten Male den Versuch gemacht, eine Professur an einer deutschen Universität zu erlangen – umsonst. Er hatte geheiratet und war aufs Land gezogen. Daß er das völlige Preisgeben aller äußeren Ansprüche wie eine Art Befreiung empfand, als die Möglichkeit, ungehindert von offiziellen Rücksichten der Entfaltung des eigenen Wesens sich zu weihen, ist der deutlichste Beweis, wie wenig er sich mit jenem Hegeltum einig fühlte, das in wachsender Zahl die deutschen Lehrstühle besetzte. „Ich bin nur solange Etwas, solange ich Nichts bin," ruft er aus. „Der bürgerliche Tod ist allein der Preis, um den du dir jetzt die Unsterblichkeit des Geistes erwerben kannst." Zugleich erwächst ihm ein persönliches Verhältnis zur Natur, der im System Hegels so stiefmütterlich „als bloßes Anderssein der Idee" behandelten. „Der Philosoph," schreibt er, „wenigstens wie ich ihn erfasse, muß die Natur zu seiner Freundin haben; er muß sie nicht nur aus Büchern, sondern von Angesicht zu Angesicht kennen." „Alle abstrakten Wissenschaften verstümmeln den Menschen; die Naturwissenschaft allein ist es, die ihn in integrum restituiert, die den ganzen Menschen, alle seine Kräfte und Sinne in Anspruch nimmt." Und er rechtfertigt einem Freunde seinen dauernden Aufenthalt auf dem Lande, indem er erklärt, daß er sich den Sand, den ihm die Berliner Staatsphilosophie in die Augen streute, am Quell der Natur auswaschen müsse. „Logik lernte ich auf einer deutschen Universität; aber Optik, die Kunst zu sehen, lernte ich erst auf einem deutschen Dorfe"[17].

Aber all das waren doch mehr zufällige oder nebensächliche Momente. Die entscheidende Wendung lag tiefer. In der Vorrede zur Gesamtausgabe seiner Schriften hat Feuerbach selbst hervorgehoben, daß zwar die sinnliche Beschäftigung mit sinnlichen Dingen und Wesen für ihn notwendig gewesen sei, um die wissenschaftliche Ueberzeugung von der Realität der Sinnlichkeit zu gewinnen, daß aber diese Ueberzeugung als bloß naturwissenschaftliche nicht hinreiche, um auch die wissenschaftliche (gemeint ist die philosophische) Ueberzeugung von der Realität der Sinnlichkeit zu begründen. „Denn", setzt er hinzu, „man kann auf dem Gebiete der Naturwissenschaft die Wahrheit der Sinnlichkeit anerkennen, aber sie gleichwohl auf dem Gebiete der Philosophie und Religion verleugnen; man kann sogar zugleich Materialist und Spiritualist, zugleich ein weltlicher Freigeist und geistlicher Obskurant, zugleich ein praktischer Atheist und doch in der Theorie ein vollgläubiger Theist sein" [18]. Eine Beobachtung, deren durchschlagende Richtigkeit durch die ganze Geschichte der neueren Naturwissenschaft und des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen bestätigt wird. Und eben darum ist es eine völlige Täuschung, wenn man, wie oft geschieht, in dem Betrieb der Naturwissenschaft und in der Verbreitung naturwissenschaftlicher Bildung allein ein wirksames Gegengewicht gegen das Wuchern des theologischen Geistes erblicken will.

Vor solchen Halbheiten ist Feuerbach ein für allemal dadurch geschützt worden, daß die Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit der Hegelschen Philosophie und des spekulativen Idealismus überhaupt, das Gefühl für die philosophische oder erkenntnistheoretische Wichtigkeit der Sinnlichkeit oder der Natur, ihm zuerst von der Seite der Religionsphilosophie her erwachsen ist. Und gerade in Bezug auf diese Fragen lag die Auflehnung Feuerbach von jeher im Blute. Als ein Niederschlag der Kämpfe, unter denen seine Befreiung vom Studium der Theologie und sein Ueber-

gang zur Philosophie sich vollzogen hatte, waren die bereits erwähnten „Satirisch-theologischen Distichen" entstanden. Es klingt nicht sehr nach hegelianisierendem Ausgleich zwischen Glauben und Wissen, wenn Feuerbach dort frägt:

„Wie befreit sich die Theologie vom Uebel des Zwiespalts?
Wenn sie verzweiflungsvoll endlich sich selber negiert."

Und wie als eine erste Ankündigung seines späteren rein anthropologischen Standpunktes gibt er Antwort auf die Frage:

„Was ist die christliche Zeit? Episod' in dem Epos der Menschheit.
Schier der dichtende Geist drüber sein Thema vergaß"[19].

In der Schrift: „Philosophie und Christentum"[20] (1839) trennt sich Feuerbach zuerst in einem entscheidenden Punkte von Hegel. Dieser hatte gelehrt — und gerade dieser Gedanke begründete in den Jahren der Reaktion den Erfolg seiner Philosophie und ihren festen Bund mit der protestantischen Orthodoxie — daß positive Religion und Philosophie dem Inhalt nach Eins seien, und nur der Form nach sich unterscheiden, indem dieser Inhalt in der Religion bildlich oder sinnlich vorgestellt wird, während ihm die Philosophie diese Form der Sinnlichkeit abstreift. In dieser Bestimmung findet Feuerbach gerade den wesentlichsten Unterschied übersehen. Diese Form der Bildlichkeit läßt sich gar nicht vom Inhalt der Religion absondern, ohne sie selbst aufzuheben; sie ist der Religion wesentlich. Das Bild ist ihr als Bild Sache.

Schon die theologisch-satirischen Distichen hatten neun Jahre früher dem philosophischen Dogmatiker zugerufen: „Form ist Wesen; darum vertilgst du den Inhalt des Glaubens, wenn du die Vorstellung tilgst, seine geeignete Form"[21]. Für Feuerbach konstituieren Phantasie und Gemüt das Wesen der Religion; nicht abstrakte Gedanken, nicht Vernunftgesetze. Der Wunderglaube ist der eigent-

liche Pulsschlag der Religion. Das Wunder aber ist nichts anderes, als eine Forderung des Gemüts und der Einbildungskraft, im Widerspruch mit dem wirklichen Gesetz der Welt als äußere Tat verwirklicht. Jede Religion faßt die Gottheit oder das Absolute lediglich in Beziehung auf den Menschen, so daß dieser Begriff nichts anderes ausdrückt, als das Wesen des menschlichen Gemüts. Philosophie oder Wissenschaft und Religion verhalten sich wie Objektivität und Subjektivität. Die Religion als solche will nichts erkennen. Sie ist ihrem Wesen nach praktisch[22]. Schon als Verteidiger der Hegelschen Philosophie „gegen den ihr gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit“ hat Feuerbach die unaustilgbare Differenz betont, die zwischen positivem Glauben und Vernunft besteht und umso entschiedener sich herausstellen müsse, je mehr das Bewußtsein der Vernunft erstarkt ist[23]. Sehr bald wird daraus die methodische Forderung[24], daß der Religionsphilosoph nicht nur an das Christentum als die sogenannte „absolute“ Religion denken dürfe und darüber die Identität aller Religionen als Religion übersehe; daß er vor allem auch das Christentum selbst in seiner vollen historischen Bestimmtheit zum Gegenstand der Untersuchung mache, nicht ein verflüchtigtes, rationalistisch ausgelaugtes Christentum, sondern jenes volle und lebendige Christentum, zu dem nicht nur der Gottmensch, sondern auch die unbefleckte Empfängnis der Jungfrau Maria, Teufel, Engel und Mirakel gehören.

In diesem Punkte ist die Hegelsche Religionsphilosophie, wie Feuerbach in der Folge deutlich erkannt hat, völlig unzureichend. Statt von dem Widerspruch zwischen den Forderungen der Vernunft und den Vorstellungen des religiösen Glaubens auszugehen und diesen Widerspruch für die Erkenntnis des wahren Wesens der Religion zu verwenden, hat sie ihn auf alle Weise zu verschleiern gesucht. „Hegel hat die supranaturalistische Tendenz des Christentums selbst auf supranaturalistische Weise auf-

gehoben; d. h.: er hat die Theologie durch die Philosophie und dann wieder die Philosophie durch die Theologie negiert“[25]. „Seine Philosophie ist der großartige letzte Versuch, das verlorene Christentum durch die Philosophie wieder herzustellen; aber die vielgepriesene Identität zwischen Religion und Philosophie, die dabei herauskommt, ist nichts weiter, als der unselige Widerspruch der neueren Zeit, die Verschmelzung von Glaube und Unglaube, Religion und Atheismus, auf dem höchsten Gipfel“[26].

Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß diese veränderte, und psychologisch wie historisch so vertiefte, so viel mehr Wirklichkeitssinn verratende Auffassung der Religion durch Feuerbachs historische Studien mitbegründet worden ist. Zwar zeigen seine Arbeiten über Leibniz und Bayle noch eine unverkennbare Befangenheit in der rationalistischen und spekulativen Denkart, wie Feuerbach später selbst offen ausgesprochen hat[27]. Es war aber unmöglich, die Harmonisierungskünste eines Leibniz, den schneidenden Dualismus zwischen Glauben und Vernunft bei Bayle, bis ins einzelnste zu studieren und darzulegen, ohne sich der Gegensätzlichkeit der Religion gegen das Denken, der Unvereinbarkeit des theologischen und des philosophischen Geistes überhaupt, aufs schärfste bewußt zu werden. Freilich meint Feuerbach im „Leibniz“ noch, dieser Zwiespalt und Widerspruch sei nur solange eine Notwendigkeit, als sich die Religion auf eine äußerliche, mirakulöse, dem Menschen fremde Offenbarung gründe; solange sie nicht als das eigene, wahre Wesen des Menschen, als identisch mit der Vernunft, erkannt werde[28]. Aber schon in der Vorrede zum „Bayle“[29] heißt es, der Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft sei der charakteristische Widerspruch der christlichen Welt, in welcher von jeher der Glaube die Vernunft, und wiederum die Vernunft den Glauben und sich selbst hintergangen habe. Und in ähnlichem Sinne spricht das Schlußkapitel aus, daß Bayles Aufgabe gewesen sei, aufmerksam zu machen auf Dinge, die die

Menschheit bisher aus Stumpfsinn ignoriert oder aus Feigheit sich verschwiegen hatte; zu zeigen, daß das Christentum in seinem eigentlichen historischen Sinne, das lebendige Christentum, längst nicht nur aus der Vernunft, sondern aus dem Leben der Menschheit verschwunden sei[30]. Und so war Feuerbach schon 1839 dazu gelangt, das tiefgreifende Wort auszusprechen: „Jede Vermittlung zwischen Dogmatik und Philosophie . . . ist Lüge gegen die Vernunft und Lüge gegen den Glauben — ein Spiel der Willkür, in welchem der Glaube die Vernunft, und wiederum die Vernunft den Glauben um das Seinige betrügt[31].

Von anderen Seiten her, aber mit nicht geringerem Nachdruck, spricht dann die Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie" aus dem Jahre 1839[32] die weitgediehene Entfremdung aus. Feuerbach findet den Anspruch Hegels, daß seine Philosophie „die absolute Wirklichkeit der Idee der Philosophie" sei, unerträglich, eine spekulative Superstition; er nennt das eine Inkarnationslehre auf wissenschaftlichem Gebiet, die wie alle Inkarnationslehren, entweder den Stillstand der Zeit und der weiteren Entwicklung proklamieren müsse, oder faktisch durch die fortgehende Entwicklung widerlegt werde. „Die Vernunft weiß nichts von einer wirklichen Inkarnation der Gattung in einer bestimmten Individualität. Was immer wirklich wird, — es wird nur wirklich als ein Bestimmtes." Und er zitiert mit dem wärmsten Beifalle eine Aeußerung Goethes im Briefwechsel mit Schiller: „Nur sämtliche Menschen leben das Menschliche"[33].

In ausführlicher Darlegung unternimmt diese Kritik der Hegelschen Philosophie zu zeigen, daß und wiefern diese Philosophie aus einer bestimmten geschichtlichen Situation erwachsen sei, darum nicht die Philosophie überhaupt, sondern auch nur eine spezielle Philosophie, der geistige Ausdruck eines bestimmten Zeitalters und seiner Weise zu denken sei[34]. Die Anhänger Hegels nennen zwar diese Philosophie, die vom leersten, einfachsten Be-

griffe, dem Begriffe des reinen Seins, ausgeht und von da zum erfülltesten, höchsten Begriffe, dem des absoluten Geistes, aufsteigt, unbedingt voraussetzungslos. Aber sieht man näher zu, so erkennt man, daß der Anfang mit dem Begriffe des reinen Seins, wie ihn Hegel in der „Logik" macht, nicht ein absolut notwendiger Anfang ist, sondern ein durch den Standpunkt der Philosophie vor Hegel bestimmter Anfang[35]; überdies ein Anfang nur für die Darstellung, aber keineswegs der Anfang in der Sache und im Denken. Der wahre Ausgangspunkt, die unmittelbare Voraussetzung dieser Philosophie, die nur durch den Gang der Methode an den Schluß des Ganzen geschoben wird, ist eben die panlogistische Auffassung der Welt als der Selbstverwirklichung des absoluten Geistes — eine Auffassung, deren Wahrheit für Hegel kraft seiner Vorgänger außer Zweifel steht[36]. Eben darum hat auch der ganze sogenannte Beweis für den absoluten Geist, ungeachtet seiner wissenschaftlichen Strenge im Verlauf, dem Prinzip nach bei Hegel doch nur eine formelle Bedeutung. Denn es ist so, wie Feuerbach selbst noch als Anhänger Hegels treffend gesagt hat[37], daß das Sein im Hegelschen System nur das subjektiv, das scheinbar Erste ist, die absolute Idee dagegen das wahrhaft Erste . . . „Sein und Wesen sind Rätsel, die erst in der absoluten Idee ihre Lösung und wahrhafte Bedeutung finden; sind nur die Beweise, daß nicht sie, sondern die Idee das absolut Erste ist, welches sie als das allein Voraussetzungslose voraussetzen." Aus diesem Grunde nennt Feuerbach später[38] mit Recht die Hegelsche Philosophie „rationelle Mystik", einzig in ihrer Art: zugleich anziehend, zugleich aber auch abstoßend, ebensowohl für mystisch-spekulative Gemüter, welchen die Verbindung des Mystischen mit dem Rationellen ein unerträglicher Widerspruch ist, weil der Begriff den mystischen Reiz der dunklen Vorstellung zerstört, als für rationelle Köpfe, denen die Verbindung des rationellen Elements mit dem mystischen zuwider ist.

Und gerade von diesem Punkte aus, vom Verständnis dessen, was es mit dem Absoluten der Hegelschen Philosophie eigentlich für eine Bewandtnis habe, erwächst für Feuerbach der definitive Standpunkt dieser Philosophie gegenüber und die Begründung seiner eigenen, die spekulative Philosophie revolutionierenden Weltanschauung. Dieses sein neues Prinzip spricht er in allgemeiner Form erst aus, nachdem er sich in der Schrift „Das Wesen des Christentums“ [39] vom Jahre 1841 von seiner Fruchtbarkeit überzeugt und gesehen hat, welches Licht es in die Rätsel und Widersprüche der Theologie zu bringen vermöge. Unmittelbar auf das „Wesen des Christentums“ aber folgten die „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“ (1842), dann die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (1843)[40], welche die im „Wesen des Christentums“ in concreto entwickelten Prinzipien „einer neuen, nicht schul-, aber menschgerechten Philosophie“ [41] in der denkbar schärfsten epigrammatisch zugespitzten Form zum Ausdruck bringen. Was das „Wesen des Christentums“ in spezieller Anwendung auf das Problem der Religionsphilosophie mehr in indirekter Weise erkennbar macht, die vollständige Umkehrung der Methode, mit welcher Hegel und seine Schule dies Problem behandelt hatte, das sprechen die „Thesen“ und die „Grundsätze“ allgemein und in Sätzen aus, welche den Lebensnerv der spekulativen Philosophie überhaupt treffen.

Entscheidend ist vor allem die Erkenntnis, in unzähligen Varianten ausgesprochen, daß der „absolute Geist“ Hegels der „abgeschiedene Geist“ der Theologie ist, welcher in der Hegelschen Philosophie noch als Gespenst umgeht; daß die Hegelsche Philosophie der letzte Zufluchtsort, die letzte rationelle Stütze der Theologie ist, und daß derjenige, der die Hegelsche Philosophie nicht aufgibt, nicht die Theologie aufgibt. Denn diese Philosophie ist nur eine scheinbare Negation der Theologie; in Wahrheit aber selbst wieder Theologie [42]; sie ist die zur Logik gemachte Theo-

logie. Wenn Hegel lehrt, daß die Natur, d. h. die Realität, von der Idee gesetzt sei, so ist dies nur ein rationalisierter, spekulativer Ausdruck für die alte theologische Lehre, daß die Natur von Gott, das materielle Wesen von einem immateriellen, d. h. abstrakten Wesen, geschaffen sei. Die absolute Idee selbst aber, das Göttliche im System Hegels, ist nichts anderes als der endliche subjektive Geist, abstrakt gedacht, ohne Subjekt, ohne seine endlichen Bestimmungen, als Geist schlechtweg, und als ein Wesen, als das absolute Wesen hingestellt. Dies ist gerade, wenn man die Hegelsche Philosophie ernst nimmt, einleuchtend. Der absolute Geist offenbart sich nach Hegel in der Kunst, der Religion, der Philosophie. Das heißt aber doch nichts anderes als: Der Geist der Kunst, der Religion, der Philosophie ist der absolute Geist; ist das Höchste, was wir vom Geiste wissen. Aber kann man denn Kunst und Religion von der menschlichen Empfindung, Phantasie und Anschauung, kann man die Philosophie vom menschlichen Denken, kann man überhaupt den absoluten Geist vom subjektiven Geist oder vom Wesen des Menschen absondern? Führt jeder Versuch dieser Art nicht notwendig zurück auf den alten Standpunkt der Theologie, die uns den absoluten Geist als einen anderen, vom menschlichen Wesen unterschiedenen Geist, d. h. als ein außer uns existierendes Gespenst von uns selbst vorspiegelt?[43]

Hat man das eingesehen, so ergibt sich die Wahrheit und das fruchtbare Prinzip einer neuen Philosophie aus der einfachen Umkehrung der spekulativen Aufstellungen. Der Anfang der Philosophie ist nicht Gott, nicht das Absolute, nicht das Unendliche; sondern der Anfang der Philosophie ist das Endliche, das Wirkliche, das Gegenständiche, welches der spekulativen Philosophie vom Standpunkt des Absoluten aus als das Unwirkliche, Nichtige erscheint. Die spekulative Philosophie legt dem absoluten Geiste das Sein als Prädikat bei. Das wahre Verhältnis ist umgekehrt: das Sein ist Subjekt; das Denken Prädikat.

Das Denken entspringt aus dem Sein; aber das Sein nicht aus dem Denken[44]. Dies wird in der spekulativen Philosophie künstlich verdeckt. Das Sein, welches vom Absoluten ausgesagt wird, ist nämlich das Sein im allgemeinen, der Gattungsbegriff der Existenz, und insofern freilich etwas Abstraktes, Geistiges; aber in Wahrheit ist es doch nichts anderes, als die sinnliche Existenz, nur gedacht im allgemeinen. Aber auf diesem Wege geht das Sein überhaupt verloren. Denn das Sein nach Abzug aller wesentlichen Qualitäten der Dinge ist nur noch die Vorstellung vom Sein; ein Sein ohne das Wesen des Seins. Wir haben ja kein anderes Merkmal, um uns einer vom Denken unabhängigen Existenz zu versichern, als die Sinnlichkeit. Gewiß, die Philosophie soll vom Sein ausgehen. Aber nicht vom Begriff des Seins, sondern vom wirklichen, erfahr- und erlebbarem Sein; nicht vom abstrakten Sein, sondern vom konkret Seienden, welches nicht gedacht werden kann ohne Qualitäten, ohne räumliche und zeitliche Bestimmungen. Man kann die Qualität nicht denken ohne an bestimmte Qualitäten zu denken. Die bestimmte Qualität aber ist die wirkliche; sie geht der gedachten voraus. Dasselbe gilt von Raum und Zeit. Nur die Existenz in Raum und Zeit ist wirkliche Existenz[45]. Und so kann überhaupt das Unendliche nicht gedacht werden ohne das Endliche. Sieht man genauer zu, so erkennt man die unbedingte Abhängigkeit des Unendlichen in Religion und Philosophie, soweit dieser Begriff irgend einen positiven Inhalt hat. Dies Unendliche ist und war nie etwas Anderes als irgend ein Endliches, ein Bestimmtes; aber mystifiziert, d. h. mit dem Postulat versehen, nichts Endliches, nichts Bestimmtes zu sein.

Darum ist der Gang der spekulativen Philosophie vom Abstrakten zum Konkreten, vom Idealen zum Realen, durchaus verkehrt. Dieser Uebergang hat seinen Platz nur in der praktischen Philosophie. In der praktischen Philosophie, als handelnder Mensch, da gilt es Idealist zu

sein, d. h. die Schranken der Gegenwart und Vergangenheit nicht zu Schranken der Zukunft zu machen, vielmehr unerschütterlich an dem Glauben festzuhalten, daß gar manches, was den kurzsichtigen, kleinmütigen Praktikern heute für Phantasie, für nie realisierbare Idee, ja für bloße Chimäre gilt, schon morgen in voller Realität dastehen wird. Die „Idee" im wahren philosophischen Sinne ist nichts anderes als der Glaube an die geschichtliche Zukunft, hat nur politische und moralische Bedeutung. Auf dem theoretischen Gebiet aber findet das Umgekehrte statt[46]. Da gelangt man auf diese Weise nie zur wahren objektiven Realität, sondern immer nur zur Realisation seiner eigenen Abstraktionen, zu einer Philosophie, welche spekuliert über Existenz ohne Zeit, über das Dasein ohne Dauer, über die Qualität ohne Empfindung, über das Wesen ohne Wesen, über das Leben ohne Leben — kurz zu einer Philosophie ohne Fleisch und Blut. Nur die Philosophie kann sich zu einer universalen, unwiderleglichen Macht erheben, welche nicht mit sich, sondern mit ihrer Antithese beginnt: mit dem, was im Menschen dem abstrakten Denken opponiert, was bei Hegel nur zur Anmerkung herabgesetzt ist. Dies ist die Anschauung. Die Anschauung gibt das mit der Existenz unmittelbar identische Wesen; das Denken, das durch Unterscheidung, durch Abstraktion vermittelte. Und nur da, wo sich mit dem Wesen die Existenz, mit dem Denken die Anschauung, mit der Aktivität die Passivität, mit dem Scholastizismus der Metaphysik der Sensualismus und Materialismus vereinigen und ausgleichen — nur da ist Leben und Wahrheit[47].

Und so spricht Feuerbach schon 1842 mit voller Bestimmtheit das Programm des Besten aus, was seit dem Zusammenbruch der großen Systeme auf philosophischem Gebiete geleistet worden ist: „Die Philosophie muß sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden. Diese auf gegenseitiges

Bedürfnis, auf innere Notwendigkeit gegründete Verbindung wird dauerhafter, glücklicher, fruchtbarer sein als die bisherige Mésalliance zwischen der Philosophie und Theologie“ [48]. Daß dieser Begriff der „Naturwissenschaft“ von Feuerbach im weitesten Sinne gemeint ist, daß er insbesondere Anthropologie und Psychologie mitumfaßt, zeigt der Gang von Feuerbachs eigener wissenschaftlicher Arbeit, zeigt der Aufbau seiner systematischen Gedanken auf das deutlichste. Er selbst sagt: „Die Philosophie ist die Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität; aber der Inbegriff der Wirklichkeit ist die Natur im universellsten Sinne des Wortes . . . Die Natur hat nicht nur die gemeine Werkstatt des Magens, sie hat auch den Tempel des Gehirns gebaut; sie hat uns nicht nur eine Zunge gegeben mit Papillen, die den Darmzotten entsprechen, sondern auch Ohren, die nur die Harmonie der Töne, und Augen, die nur das himmlische, selbstlose Wesen des Lichts entzückt“ [49]. Und in den nachgelassenen Aphorismen [50] heißt es: „Auch die Naturwissenschaft hat den Menschen über der Natur vergessen, oder doch zu sehr gegen sie zurückgesetzt. Auch der Naturwissenschaft ist daher eine Kur oder eine Ergänzung nötig.“ Ein Denker von solchen Anschauungen durfte mit Recht gegen das Urteil protestieren, das seinen „Atheismus“ mit dem zu Beginn der fünfziger Jahre aufkommenden Neu-Materialismus ohne weiteres zusammenwarf. Er wußte sich als den Reicheren, als eine notwendige Ergänzung zu ihm; freilich in vielen Negationen einig mit jenen Vertretern der Naturwissenschaft. Der Unterschied sei, meint Feuerbach, gleichbedeutend mit dem Unterschied zwischen Zeit und Raum, oder zwischen Menschheitsgeschichte und Naturgeschichte. „Die Anatomie, die Chemie, die Physiologie, die Medizin, weiß nichts von der Seele, nichts von Gott. Wir wissen davon nur aus der Geschichte. Der Mensch ist mir wie ihnen ein Naturwesen, entsprungen aus der Natur; aber mein Hauptgegenstand sind die aus dem Men-

schen entsprungenen Gedanken und Phantasiewesen, die in der Meinung und Ueberlieferung der Menschen für wirkliche Wesen gelten"[51]. Auf das klarste hat Feuerbach in diesen Sätzen die historische Eigenart seines Philosophierens ausgesprochen, das die theologisch-metaphysischen Begriffsdichtungen der Vergangenheit nicht einfach negiert oder zerstört, sondern in ihrer Abhängigkeit vom Wesen des Menschen erklärt und dadurch die scheinbare Negation zur Quelle einer Reihe positiver Einsichten macht. Feuerbach hat sich selbst einmal[52] „einen geistigen Naturforscher" genannt, in einem Doppelsinne, welcher zunächst ausdrückt, daß ihm die historisch erwachsenen Gedankenbildungen der Menschheit auf dem Gebiete der Theologie und Metaphysik Forschungsobjekte seien, wie dem Naturforscher die Gebilde der anorganischen und organischen Welt. Aber dieses Wort enthält zugleich seine Grundforderung an die Philosophie überhaupt: nicht aus sich selbst heraus zu denken, nicht aus Prämissen zu folgern, die selbst wieder Gedanken sind, sondern gegenständliche, entweder lebendige oder historische Tatsachen; nicht den Gegenstand aus dem Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken aus dem Gegenstand zu erzeugen.

II. Kapitel.

Erkenntnistheorie und Ontologie.

1. Feuerbachs Sensualismus.

Das erste Kapitel hat die historischen Voraussetzungen der Philosophie Feuerbachs aufgewiesen und gezeigt, wie die Grundzüge seiner eigenen Weltansicht in kritischem Gegensatze gegen die spekulative Philosophie, besonders gegen den in Hegel kulminierenden nachkantischem Idealismus, erwachsen sind. Diese geistige Umwälzung, welche Feuerbachs Empirismus im Gegensatze gegen die Hegelsche Dialektik, seinen Naturalismus und Anthropologismus im Gegensatze zu Hegels Panlogismus begründete, ist mit dem Jahre 1843 in der Hauptsache abgeschlossen. Und obwohl Feuerbach die Aufgabe seines Lebens darin erblickt hat, diese seine Philosophie, welche er selbst als die neue der alten, spekulativen, ausdrücklich entgegenstellt, nach allen Richtungen hin durchzudenken und den erschöpfenden Beweis für ihre Positionen zu erbringen, so haben die Grundgedanken derselben doch keine wesentliche Veränderung mehr erfahren und es liegt darum in der Beschaffenheit des Materials selbst sowohl die Möglichkeit als die Aufforderung Feuerbachs Weltanschauung nicht genetisch, sondern in einer einheitlichen Form systematisch darzustellen.

Zu sehr und zu lange hat man sich bei der Beurteilung Feuerbachs nur an seine Religionsphilosophie gehalten, deren Problemen er allerdings extensiv und intensiv das größte Maß von Arbeit gewidmet hat. Man hat vielfach übersehen, daß für Feuerbach selbst der anthropozentrische Gesichtspunkt, den er zuerst für die Religionsphilosophie gewonnen hatte, der Ausgang einer Weltansicht geworden ist, die er freilich nicht selbst in einer abgerundeten Form vorgetragen und ausführlich exponiert hat, wie etwa seine Religionsphilosophie in den Heidelberger Vorlesungen über das Wesen der Religion und in der „Theogonie", die aber vor seinem Geiste vollständig klar und abgeschlossen stand. Ist sie auch scheinbar bloß in aphoristischer Weise und in einzelnen zerstreuten Aufsätzen von ihm skizziert worden, so gibt sie nichtsdestoweniger, als ein geistiges Skelett gleichsam, allen seinen späteren Arbeiten inneren Zusammenhalt, und kann in ihrem inneren Aufbau vollständig durch jene Methode klargelegt werden, welche Feuerbach selbst im Vorwort zu seiner Darstellung des Leibniz die der immanenten Entwicklung genannt hat. Er versteht darunter die Entzifferung des wahren Sinnes einer Philosophie; die Enthüllung dessen, was das Positive in ihr ist, und er verlangt von dem Entwickler, daß er das Fremde nicht als ein Fremdes, sondern so, als wäre es das Seinige, wiedergebe[1].

Ueber die Bedeutung dieser Weltansicht, gerade für die Begründung des so notwendigen Zusammenhangs mit der Naturwissenschaft, und ihren Wert als Philosophie, hat man sich durch Feuerbachs eigene Aeußerungen in die Irre führen lassen. Der Philosoph selbst schien denen recht zu geben, die ihn als einen Abtrünnigen von der Philosophie überhaupt ignorieren zu können glaubten. „Keine Religion — ist meine Religion; keine Philosophie — meine Philosophie." So schloß er selbst die Fragmente zur Charakteristik seines philosophischen Curriculum vitae[2].

Hätte man doch nicht den Kommentar übersehen, welchen die Vorrede zur 2. Auflage des „Wesens des Christentums“ v. J. 1843 zu diesen aus der gleichen Zeit stammenden Sätzen gibt. Auf das klarste wird dort ausgesprochen[3], was das eigentliche Objekt dieser so epigrammatisch zugespitzten Verneinung ist: Die Religion als Theologie, die Philosophie als Spekulation. Ihr gegenüber heißt es, daß seine Philosophie, indem sie die Theologie auf Anthropologie zurückführe, das wahre Wesen des Christentums in sich habe; an und für sich, als Philosophie Religion sei, und eben darum den Namen aufgebe. Und wenn seine Philosophie das Wesen der Philosophie in die Negation der Philosophie setzt, so ist gemeint die Philosophie, von der Feuerbach sich selbst in langem Kampfe losgerungen hatte: die Philosophie, welche eine Scheidewand zwischen sich und den positiven Wissenschaften aufrichtete, und im Besitze einer spezifischen Methode, eines sich selbst erzeugenden Wissens, zu sein wähnte.

Den scholastischen Zug der deutschen Katheder-philosophie hat Feuerbach mit einer Schärfe gegeißelt, welche an die bissigen Satiren eines Schopenhauer gemahnt. Auch er spricht einmal das bittere Wort: es sei in Deutschland so weit gekommen, daß es ein spezifisches Kennzeichen eines Philosophen sei, kein Professor der Philosophie zu sein[4]. Im Gegensatze zu dieser Schulphilosophie ist es gedacht, wenn Feuerbach sagt, der wahre Philosoph sei der universelle Mensch; die Philosophie solle nicht die Wissenschaft einer besonderen Fakultät sein, sondern sie solle das ganze Wesen des Menschen, alle Fakultäten in sich fassen[5]. Und wiederum im Gegensatz zu einer Philosophie, die ihren Stoff aus sich selbst schöpft und sich einer spezifisch philosophischen Methode rühmt, ist ihm die wahre Philosophie diejenige, welche voraussetzungslos beginnt, welche die Freiheit und den Mut hat, sich selbst zu bezweifeln, sich aus ihrer Antithese zu erzeugen[6].

Wie diese Voraussetzungslosigkeit gemeint ist, das

spricht klar eines der „Fragmente" aus[7]. Sie besteht da, wo der Philosophie die Empirie, dem Denken die Anschauung vorausgeht; aber nicht nur imaginär, illusorisch, wie in der spekulativen Philosophie, sondern in der Tat und Wahrheit. Oder wie es in einem Briefe heißt[8]: „Meine innerste Ueberzeugung ist, daß nur dann für die Philosophie eine bessere Zeit kommt, wenn sie die Empirie nicht mehr außer sich liegen läßt, sondern diese durchdringt und sich vindiziert. Das muß freilich anders geschehen, als es bisher mit der sogen. Anwendung der Philosophie auf positive Wissenschaften der Fall war." „Und eine solche Philosophie," sagt Feuerbach im Vorwort zum Wesen des Christentums, mit überlegenem Stolze gegen gewisse klägliche Mißdeutungen seines Lebenswerkes im voraus sich wendend, „wird ihren höchsten Triumph darin finden, daß sie allen plumpen und verschulten Köpfen, welche in den Schein der Philosophie das Wesen der Philosophie setzen, gar nicht Philosophie zu sein scheint"[9]. Und schon 1838 hatte er verlangt: „Die spekulative Philosophie Deutschlands lasse das Beiwort spekulativ fahren und nenne sich in Zukunft Philosophie schlechtweg. Die Spekulation ist die betrunkene Philosophie. Die Philosophie werde daher wieder nüchtern. Dann wird sie dem Geiste sein, was das reine Quellwasser dem Leibe ist"[10]. Ausmerzung des Transzendenten aus der Wissenschaft: das ist für Feuerbach das nächste Ziel seiner Neubegründung der Philosophie. Ausdrücklich hat er es in den „Fragmenten" als einen Grundzug seiner ganzen wissenschaftlichen Arbeit ausgesprochen: „Alles Uebernatürliche vermittels des Menschen auf die Natur, und alles Uebermenschliche vermittels der Natur auf den Menschen zu reduzieren; aber stets nur auf Grund anschaulicher, historischer, empirischer Tatsachen und Exempel." Oder, wie es ganz im gleichen Sinne an einer früheren Stelle heißt: „Das Hohe stets mit dem scheinbar Gemeinen, das Fernste mit dem Nächsten, das Abstrakte mit dem Konkreten,

das Spekulative mit dem Empirischen, die Philosophie mit dem Leben zu verbinden" [11].

Von hier aus ergibt sich für Feuerbach zunächst in erkenntnistheoretischer Beziehung der Versuch, die sinnliche Anschauung, welche von der spekulativen Philosophie beinahe geächtet worden war, wieder in ihr wissenschaftliches Recht einzusetzen. Im Gegensatze zu einer Philosophie, welche dem Wahne gehuldigt hatte, es sei möglich, auf rein logischem Wege, durch die dialektische Selbstbewegung des Gedankens, Wissen zu erzeugen, vertritt Feuerbach die Ueberzeugung, daß auf diese Weise entstehende Wissen ein bloßes Scheinwissen sei; daß nur durch dasjenige, was er im weiteren Sinne „Sinnlichkeit" nennt, d. h. durch unmittelbares Erleben in Empfindung und Gefühl, das Subjekt in Berührung mit einer objektiven Realität gelange. „Nur durch die Sinne wird ein Gegenstand in wahrem Sinne gegeben, nicht durch das Denken." „Das Geheimnis des unmittelbaren Wissens ist die Sinnlichkeit" [12].

Dieser Begriff der Sinnlichkeit als des unmittelbar Gegebenen und darum auch unmittelbar Gewissen ist für Feuerbach zunächst ein methodologisches Fundament, Korrektiv einer rein begrifflichen Philosophie. Er wird aber für Feuerbach zugleich auch Prinzip im ontologischen Sinne. Wiederholt hat er selbst es als den entscheidenden Fortschritt bezeichnet, den sein Denken mit der Schrift „Das Wesen des Christentums" gemacht habe, daß er in ihr zum Bewußtsein von der Wahrheit der Sinnlichkeit vorgedrungen sei, erst in ihr das absolute Wesen als sinnliches Wesen, das sinnliche Wesen als absolutes Wesen erfaßt habe [13]. Dem aufs äußerste getriebenen Begriffsrealismus Hegels, dem der Begriff allein das wahrhaft Wirkliche ist, setzt Feuerbach einen ebenso entschiedenen Nominalismus entgegen. Freilich müssen wir, wenn wir etwas wissenschaftlich begreifen wollen, das Mannigfaltige vereinfachen, das Viele auf seine Einheit zurückführen,

von dem Einzelnen im Sinne des Zufälligen abstrahieren; aber deswegen ist der Begriff doch nicht ein Wesen für sich, nicht das wahre Wesen im Unterschied von dem sinnlichen Wesen. Denn das Allgemeine, das Wesentliche, existiert ja als solches nur im Denken. Sowie es wirklich wird, ist es eben nicht Allgemeines, sondern Einzelnes, Individuelles, so daß man ebensogut mit den Realisten sagen kann, daß es existiert, als mit den Nominalisten, daß es nicht existiert. Die Menschheit existiert in den Menschen; Jeder ist Mensch. Aber Jeder ist ein eigener, von anderen unterschiedener, individueller Mensch. Und man kann nur in Gedanken, aber nicht in Wirklichkeit das, wodurch ich mich von andern unterscheide von dem, worin ich ihnen gleiche, also das Individuelle vom Allgemeinen, absondern, ohne mich in Nichts aufzulösen. Denn meine Individualität erstreckt sich nicht nur auf die auffallenden Merkmale und Eigenschaften, durch die ich mich von andern unterscheide, sondern auch auf die Eigenschaften, die ich im Unterschiede von jenen als gemeinschaftliche denke und in den allgemeinen Begriff des Menschen zusammenfasse. Ich bin nicht der Mensch überhaupt in einer bestimmten Gestalt. Nein, Individualität ist Unteilbarkeit, Ganzheit, Einheit; ich bin überall, durch und durch, individuell bestimmtes Wesen; Mensch sein und dieses Individuum sein ist schlechterdings ununterscheidbar. Das Individuum ist unübersetzbar, unnachahmlich — außer nur dem Schein und gewissen Eigentümlichkeiten nach — unbegreiflich, undefinierbar. Es ist nur Gegenstand unmittelbarer, sinnlicher, anschaulicher Erkenntnis[14].

An dieser ontologischen Bedeutung des Individuellen im Gegensatze zum Begrifflich-Allgemeinen wird auch durch die Vergänglichkeit des Individuums nichts geändert. Die Menschen vergehen, sagt man, aber die Menschheit bleibt. Aber wo bleibt denn die Menschheit, wenn keine Menschen sind? Wer sind also die Menschen, die ver-

gehen? Die bereits Gestorbenen und die gegenwärtig Lebenden. Wer ist aber die Menschheit die bleibt? Die kommenden Menschen[15]. Kann man also mit der spekulativ-begrifflichen Philosophie sagen, der Einzelne sei gleichgültig? Der Einzelne, sofern er ein bloßes Eins ist, ist freilich gleichgültig. Aber doch nur in einem gewissen Sinne und bis zu einer gewissen Grenze. Denn was für den abstrakten Begriff ein langweiliges Einerlei ist, die unendliche Wiederholung der unter einen Begriff gehörigen Individuen, das zeigt in Wirklichkeit, für die sinnliche Auffassung, immer neue, durch ihre Verschiedenheit reizende Formen und Eigenschaften. Sodann aber: was bleibt vom Begriff selbst übrig, wenn man die Negation der Individuen über eine gewisse Grenze ausdehnt? Nichts. Der Begriff verschwindet mit seinem realen Substrat. Das Einzelne ist also nur da gleichgültig, wo sein Verlust durch anderes Einzelne wieder ersetzt wird[16].

Mit diesem Nominalismus und Individualismus, für den nur das unmittelbar Gegebene, sinnlich Erfahrbare, nicht das Gedachte volle Wirklichkeit besitzt, glaubt Feuerbach die neuere Philosophie erst wirklich zu Ende zu denken. Sie suchte etwas unmittelbar Gewisses. Sie setzte mit Descartes an die Stelle des nur gedachten Wesens der Scholastik, an Stelle Gottes, das denkende Wesen, das Ich, den selbstbewußten Geist. Aber das Selbstbewußtsein der neueren Philosophie war selbst wieder nur ein gedachtes, durch Abstraktion vermitteltes, also bezweifelbares Wesen. Denn nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, ein wirkliches Wesen. Das Ich in dem „Cogito-sum" (Ich denke also bin ich), ist schlechthin allgemein. Es gilt für Keinen, d. h. keinen bestimmten Einzelnen, und doch für Jeden. Gilt ganz in demselben Sinne, in dem das Wort Baum für keinen und doch für jeden Baum gilt, nur mit dem Unterschied, daß dort die Nullität und Universalität des Wortes nicht auf ein Objekt, sondern auf das denkende, redende Subjekt bezogen wird.

Will ich darum mit diesem Wort ein wirkliches Ich oder Wesen bezeichnen, so muß ich an die Sinne appellieren, um durch sie das vieldeutige, trügerische Wort zu korrigieren. Und die Erwägung des schier unabsehlichen Unfuges, den die Philosophie aller Zeiten mit verdinglichten Begriffswesen getrieben, erpreßt ihm den bedeutungsvollen Ausruf, ganz im Sinne von Bacons allzubald vergessener Idolenlehre: „Wie viel hat man von dem Betrug der Sinne geredet; wie wenig von dem Betrug der Sprache, von der doch das Denken unabtrennlich ist. Und doch . . wie plump ist der Trug der Sinne; wie fein der Trug der Sprache“ [17].

Man hat diese und verwandte Aeußerungen Feuerbachs bisweilen im Sinne eines extremen Sensualismus verstanden, der das ausschließliche Recht des unmittelbar Gegebenen proklamiert und alle denkende Verarbeitung des sinnlich Erlebten verdächtigt. Wenn man sich gegenwärtig hält, welchen Mißbrauch die spekulative Philosophie mit reinen, von keiner Anschauung mehr fundierten Begriffen getrieben hatte, so würde selbst eine derartige Reaktion historisch verständlich sein. In Wirklichkeit aber hat sich Feuerbach die größte Mühe gegeben, um seine Methodenlehre vor Mißdeutung zu schützen und das Recht des Denkens, freilich im Bunde mit Anschauung und Erfahrung, zu wahren. „Alles sagen die Sinne; aber um ihre Aussagen zu verstehen, muß man sie verbinden. Die Evangelien der Sinne im Zusammenhang lesen, heißt: Denken.“ In diesen Sätzen, mit denen Feuerbach seine Abhandlung gegen den Dualismus schließt, hat er die Umgestaltung und Berichtigung der in einer früheren Periode seines Denkens (s. oben S. 5 f.) ausgesprochenen Ansichten in der knappsten Form gegeben. Damals hatte er gesagt: „Wir kommen mittels der Sinne zu Verstande — sie reizen zum Denken — aber wir bekommen nicht den Verstand von den Sinnen. Die Sinne geben uns Rätsel auf; aber die Lösung, den Verstand, geben sie uns

nicht. Nimmt man das Denken weg, so sind die Gegenstände der Sinne nichts anderes, als sinnlose Bilder und Zeichen“ [18]. Und ähnlich im „Leibniz“: „Die Sinne erleuchten die Welt; aber ihr Licht ist nicht ihr eigenes, sondern kommt von der Zentralsonne des Geistes . . . . Aus einer sinnlichen Anschauung, die nicht schon ursprünglich zugleich eine geistige, denkende Anschauung ist, werden nun und nimmermehr Begriffe entstehen, man müßte denn ihren Ursprung ex nihilo ableiten“ [19]. Dagegen heißt es nun in der Schrift gegen den Dualismus: „Es ist wahr zu sagen: Mit den Sinnen lesen wir das Buch der Natur; aber wir verstehen es nicht durch die Sinne. Nur tragen wir durch den Verstand keinen Sinn erst in die Natur hinein; wir übersetzen und interpretieren nur das Buch der Natur. Die Worte, die wir mit den Sinnen darin lesen, sind keine willkürlichen Zeichen, sondern bestimmte, sachgemäße, charakteristische Ausdrücke“ [20].

Allerdings hatte Feuerbach schon im „Leibniz“ die große historische Bedeutung des Empirismus mit warmen Worten anerkannt; seine Verdienste um die Befreiung der Menschheit aus den Banden des Wahn- und Autoritätsglaubens; die Bedeutung des Empirismus als einer kritischen Schranke für den Philosophen, der etwa geneigt sein sollte, das Gebiet der mittelbaren Ursachen und Kräfte zu vernachlässigen. Aber dem Empirismus als philosophischem Prinzip war vorgeworfen worden, daß er „das Bedingnis zum Ursächlichen, das Mittelbare zum Ersten und Ursprünglichen mache; daß ihm der Begriff der Einheit und Totalität entschwinde“ [21]. Dagegen betonen die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ gerade die unermeßliche Bedeutung des Empirischen für die stete Korrektur des Denkens, für die Zufuhr neuen Stoffes, für die Umwandlung des Denkens in Erkenntnis. Das absolute, von der Sinnlichkeit abgesonderte Denken kommt nicht über die formal-logische Identität hinaus. Es verbürgt keinen Fortschritt; es dreht sich immer im Kreise. Nur das

durch die Anomalie der Anschauung unterbrochene Denken verwandelt der Wahrheit gemäß den Kreis in eine Ellipse. Beide Funktionen gehören zusammen; ergänzen und vervollständigen sich wechselseitig. Wie nur die durch das Denken determinierte Anschauung die wahre ist, so ist umgekehrt nur das durch die Anschauung erweiterte und aufgeschlossene Denken das wahre, dem Wesen der Wirklichkeit entsprechende Denken. Die Anschauung klärt den Kopf auf, aber bestimmt und entscheidet nichts; die Anschauung läßt die Dinge in ihrer unbeschränkten Freiheit. Das Denken gibt ihnen Gesetze, aber nur zu oft despotische. Die Anschauung für sich hat keine Grundsätze; das Denken für sich kein Leben. Die Regel ist die Sache des Denkens; die Ausnahme von der Regel die Sache der Anschauung[22]. Von anderer Seite her bestimmt die Schrift wider den Dualismus das Verhältnis des Geistes zu den Sinnen als das der Gattung zu den Arten. „Der Sinn ist universell und unendlich, aber nur auf seinem Gebiete, in seiner Art. Der Geist dagegen ist auf kein bestimmtes Gebiet eingeschränkt, schlechthin universell; er ist die Zusammenfassung, die Einheit der Sinne, der Inbegriff aller Realitäten, während die Sinne nur Inbegriffe bestimmter, exklusiver Realitäten sind. Der Geist ist daher un- und übersinnlich, inwiefern er über die Partikularität und Beschränktheit der Sinne hinaus ist, ihren Provinzialgeist zum Gemeingeist verschmilzt. Aber er ist doch zugleich nur das Wesen der Sinnlichkeit, insofern er eben nichts anderes ist, als die allgemeine Einheit der Sinne“[23].

Ja, soweit ist Feuerbach auch damals, als er die Fundamente seiner neuen Philosophie zu legen sich anschickt, von einem flachen Sensualismus entfernt, daß er es ausdrücklich als einen Mißgriff erklärt, das Sinnliche, wie es seine Methodenlehre als Ergänzung zum Logischen fordert, so aufzufassen, als ob es das unmittelbar Gegebene, das auf platter Hand Liegende, das sich von selbst Ver-

stehende sei. Im Gegenteil: die Menschen sehen die Dinge zuerst so, wie sie ihnen erscheinen, nicht wie sie sind; sehen in den Dingen nicht sie selbst, sondern ihre Einbildungen von ihnen; unterscheiden nicht den Gegenstand und ihre Vorstellung von ihm. Darum muß gesagt werden: Die unmittelbare sinnliche Anschauung (d. h. genaue Beobachtung und Wahrnehmung eines sinnfälligen Sachverhalts) ist später als Vorstellung und Phantasie. Und die Aufgabe der Philosophie, der Wissenschaft überhaupt, besteht nicht darin, von den sinnlichen, d. h. wirklichen Dingen weg, sondern zu ihnen hinzukommen; nicht darin, die Gegenstände in Gedanken und Vorstellungen zu verwandeln, sondern darin, das den gemeinen Augen Unsichtbare sichtbar, d. h. gegenständlich zu machen[24]. Und eben darum ist es ein hoffnungsloses Beginnen, die Wirklichkeit mittels des Denkens vollständig rationalisieren zu wollen. „Das Wirkliche ist im Denken nicht in ganzen Zahlen, sondern nur in Brüchen darstellbar. Dies beruht auf der Natur des Denkens, dessen Wesen die Allgemeinheit ist, im Unterschied von der Wirklichkeit, deren Wesen die Individualität"[25]. Mit diesem Satze, vielleicht dem tiefsten, den Feuerbach ausgesprochen, hat er dem Panlogismus, hat er jedem Versuch, den Weltzusammenhang in einer begrifflichen Konstruktion oder in den Formeln einer allgemeinen Naturgesetzlichkeit darzustellen, für immer den Scheidebrief gegeben. Leben und Wirklichkeit sind unermeßlich, viel reicher und vielgestaltiger, als unsere Gedanken; darum das ewige Ungenügen aller Systeme, die Unmöglichkeit einer abschließenden Weltansicht, und die Umbildung, welche selbst die Grundbegriffe der sog. exakten Wissenschaft beständig erfahren. Und erst von hier aus fällt auch auf die oben (S. 22) erwähnte Absage Feuerbachs an die Philosophie das volle Licht.



Eine ganz ähnliche Klärung, wie die Anschauungen über das methodologische Verhältnis von sinnlicher Wahrnehmung und Denken haben auch Feuerbachs Anschauungen

über die Genesis der Vernunft im Geschlecht und im Individuum erfahren. In der „Geschichte der Philosophie“ hatte er polemisiert gegen den Empirismus des Gassendi. Dieser Empirismus verwechsle den Geist, die Vernunft, mit dem einzelnen, sinnlichen, bestimmten Individuum. Selbstverständlich komme der Einzelne nur vermittels des Sinnlichen zum Denken und zum Bewußtsein des Allgemeinen; aber die allgemeinen Ideen und Gedanken entstehen oder entspringen in Wirklichkeit ebensowenig erst aus den einzelnen, sinnlichen Vorstellungen, als die Vernunft in jedem Einzelnen und mit jedem Einzelnen wahrhaft entstehe. Für den Einzelnen entstehen sie wohl; aber diese Entstehung beziehe sich eben nur auf den Einzelnen; sei nur eine scheinbare, keine reelle Entstehung[26]. Diese Ansicht hat Feuerbach in einem späteren Zusatze selbst als eine theologisierende bezeichnet. Sie denke unter der allgemeinen Weltvernunft Gott, und von einer Entstehung der Vernunft und ihrer Allgemeinbegriffe könne darum hier sowenig die Rede sein, als auf dem Standpunkt des Theismus von einer Entstehung Gottes. An späteren Stellen aber empfängt, was dort metaphysisch gedacht war, eine realistische Grundlage. Empirismus und Idealismus, so heißt es in der Folge, haben beide Recht: jener, wenn er den Ursprung der Erkenntnis aus den Sinnen ableitet; dieser, wenn er im Menschen, nicht in der Außenwelt, den Ursprung der Ideen sucht. Sie haben aber auch beide Unrecht. Der Empirismus vergißt, daß das wichtigste, wesentlichste Sinnesobjekt der Mensch selbst ist; der Idealismus vergißt, daß man aus dem isolierten, nur als Seele gedachten Menschen, aus dem Ich ohne ein sinnlich gegebenes Du, die Vernunft nicht ableiten kann. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen, des geistigen sogut wie des physischen. Nur durch Mitteilung, nur aus der Konversation des Menschen mit dem Menschen, entspringen die Ideen. Nicht allein, nur selbander kommt man zu Begriffen, zur Vernunft überhaupt[27].

2. Feuerbachs Anthropologismus.

Für dasjenige, was die vorstehenden methodologischen und erkenntnistheoretischen Erörterungen „Sinnlichkeit“ genannt haben, hat Feuerbach auch den Begriff des Menschen gesetzt, d. h. den Menschen nicht bloß als Denkenden, nicht als reine Begriffsmaschine, sondern „den wahren, wirklichen, ganzen Menschen“; den Menschen, „der Augen und Ohren, Hände und Füße“ hat. Den Menschen in diesem Sinne, ein wirkliches oder vielmehr das allerwirklichste Wesen, nennt Feuerbach auch das positive Realprinzip seiner Philosophie, im Gegensatz zur Substanz Spinozas, dem Ich oder dem Selbstbewußtsein Kants und Fichtes, der absoluten Identität Schellings, dem absoluten Geist Hegels, welche alle nur abstrakte, d. h. lediglich gedachte Wesen oder Prinzipien sind[28]. Die wahre, nicht zu bezweifelnde Wirklichkeit, das Subjekt der Vernunft, ist nur der Mensch. Der Mensch denkt, nicht das Ich, nicht die Vernunft[29]. Der Mensch ist das Selbstbewußtsein. Darum hat die von der spekulativen Philosophie proklamierte Einheit vom Denken und Sein, in welcher ja in der Tat das letzte Ziel alles Erkennens ausgesprochen ist, nur dann Sinn und Wahrheit, wenn der Mensch als der Grund, als das Subjekt dieser Einheit aufgefaßt wird. Nur ein reales Wesen erkennt reale Dinge. Nur wo das Denken nicht Subjekt für sich selbst, sondern Prädikat eines wirklichen Wesens ist, nur da ist auch der Gedanke nicht vom Sein getrennt. Nur auf diesem Boden verschwinden die peinlichen, unauflöslichen Fragen, wie das Denken zum Sein, zum Objekt komme. Sie heben sich von selbst auf, weil im Menschen eben die unmittelbare Einheit von Sein und Denken gegeben ist[30]. Alle Spekulation über den Willen, die Freiheit, das Recht, den Staat, über die Religion, über das Absolute, ohne den Menschen, außer dem Menschen oder gar über dem Menschen ist eine Spekulation ohne Grund und Boden, ohne Realität. Der Mensch

ist die Existenz der Freiheit, des Ich, des Absoluten. Was immer der Mensch auch nennt und ausspricht, immer spricht er sein eigenes Wesen aus. Auch Gott ist nur ein Name für das, was dem Menschen als die höchste Kraft, das höchste Wesen, d. h. als das höchste Gefühl, der höchste Gedanke gilt[31].

Der Mensch aber, von dem die Philosophie ausgehen muß als der Urtatsache, kann nicht als einzelner gedacht werden. Ego und Alter Ego, Ich und Du, sind unzertrennlich. Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten. Nur in der Wechselwirkung zwischen Ich und Du enthüllt sich dem Menschen die Realität. Denn alles Beweisen, daß etwas *ist*, hat keinen anderen Sinn, als zu zeigen, daß etwas nicht nur *Gedachtes* ist. Dieser Beweis kann aber nicht aus dem Denken allein geschöpft werden. Das mit dem Denken gegebene oder mit ihm identische Objekt ist eben nie etwas anderes als Gedanke[32]. Wenn zu einem Objekt des Denkens das Sein hinzukommen soll, so muß zum Denken etwas vom Denken Unterschiedenes hinzukommen. Diese von mir als Denkendem unterschiedenen Zeugen sind die Sinne. Sie allein können bewirken, daß das Objekt nicht nur für mich, sondern auch für Andere da ist, und dies allein kann uns gewiß machen, daß es nicht nur gedacht wird, sondern existiert. Nur der Sinn, nur die Anschauung führt vom Denken zum Sein; nur das existiert, worin ich und Andere als sinnliche Wesen übereinstimmen.

Alle Gewißheit von dem Dasein anderer Dinge außer mir ist also vermittelt durch das Dasein anderer Menschen. Ja der Begriff des Objekts ist ursprünglich gar nichts anderes, als der Begriff eines andern Ich. Ich bin Ich — für mich und zugleich Du für ein anderes Wesen. So faßt ja der Mensch in der Kindheit alle Dinge als freitätige, willkürliche Wesen auf, und daher ist der Begriff des Objekts überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du, des gegenständlichen Ich[33].

Dieser selbst ist aber kein rein theoretischer Begriff. Der Begriff der Realität wurzelt im ganzen Menschen, nicht nur in der sinnlichen Empfindung, sondern im Gefühl, „in der Liebe", wie Feuerbach sagt.

Namentlich in der Polemik gegen Stirners Solipsismus hat Feuerbach als die tiefsten Wurzeln des Alter-Ego die Wirklichkeitsbeziehung der Geschlechter aufeinander bezeichnet. Sie bewirkt, daß die Anerkennung des Individuums notwendig die Anerkennung von wenigstens zwei Individuen zur Folge hat. Ich hänge vom Du ab; kein Du — kein Ich: dies Fundament der Erkenntnistheorie gilt zu allermeist in der Liebe. Individuum sein, heißt zwar allerdings „Egoist" sein; es heißt aber zugleich unvermeidlich auch „Kommunist" sein. Zwei hat aber keinen Schluß noch Sinn. Auf Zwei folgt Drei; auf das Weib das Kind, die Kinder. Sie führen uns auf die Gattung, d. h. nicht auf ein bloß gedachtes Abstraktum, sondern einfach auf die Mehrheit der dem Ich gegenüberstehenden Anderen [34].

Im gleichen Sinne heißt es auch in der Abhandlung über Spiritualismus und Materialismus [35]: „Ich bin und denke, ja ich empfinde nur als Subjekt-Objekt; aber nicht im Sinne Fichtes, in welchem Ich, der Denkende, und der Gegenstand, das Gedachte, derselbe bin, sondern in dem Sinne, in welchem der Mann für das Weib und umgekehrt das Weib für den Mann ein synthetischer Begriff ist. Ich kann mich nicht als Mann oder Weib fühlen und denken, ohne über mich hinauszugehen, ohne mit dem Gefühl und Begriff meiner selbst zugleich den Begriff von einem anderen, unterschiedenen, aber gleichwohl mir entsprechenden Wesen zu verknüpfen. Wenn ich daher zuerst von der Gegenständlichkeit abstrahiere, und dann frage: Wie komme ich zur Annahme eines Gegenstandes außer mir, so ist das gerade so viel, wie wenn ich als Mann zuerst vom Weibe abstrahiere, es hinwegphilosophiere, und dann frage: Wie komme ich denn zur An-

nahme eines anderen Geschlechts, eines weiblichen Wesens außer mir? Ich bin ja nur Mann, weil ein Weib ist. Jedes wirkliche Ich ist entweder männliches oder weibliches; und ist nicht nur a posteriori, sondern a priori, vom ersten und letzten Grund seines Daseins aus, ein Wesen, welches sich auf ein anderes bezieht. Ich bin nichts ohne diese Beziehung. Ich denke, ich empfinde nur als Mann oder Weib, und bin daher vollständig berechtigt, die Frage: Ist die Welt nur eine Vorstellung und Empfindung in mir? mit der Frage: Ist das Weib oder der Mann nur eine Empfindung von mir, oder ein Wesen außer mir — auf gleichen Fuß zu setzen."

In Empfindung und Gefühl gesteht also jeder Mensch, er mag wollen oder nicht, die Wahrheit der anthropologischen Philosophie ein: diese Philosophie bringt nur zu klarem theoretischem Bewußtsein, was jeder Mensch im Herzen bekennt. Die Empfindungen und Gefühle haben darum nicht bloß empirische, anthropologische Bedeutung, wie die alte Philosophie gemeint hat; sie sind nicht ein bloßes Blendwerk der Sinne, eine Phantasmagorie des Subjekts — sie haben ontologische, metaphysische Bedeutung: es sind in ihnen die tiefsten und höchsten Wahrheiten verborgen. Empfindung und Gefühl liefern den wahren ontologischen Beweis vom Dasein eines Gegenstandes außer unserem Kopf: das, dessen Sein dir Freude, dessen Nichtsein dir Schmerz bereitet und umgekehrt, das nur ist[36]. Im gleichen Sinne heißt es im Wesen des Christentums: „In der Liebe ist die Realität der Gattung, die sonst nur eine Vernunftsache, ein Gegenstand des Denkens ist, eine Gefühlssache, eine Gefühlswahrheit . . . Ohne Gattung ist die Liebe undenkbar. Die Liebe ist nichts anderes als das Selbstgefühl der Gattung innerhalb der Geschlechtsdifferenz[37].

In wenigen lapidaren Sätzen eine Erkenntnis von fundamentaler Bedeutung — ein Bollwerk gegen jeden Phänomenalismus bis auf den heutigen Tag. Denn jeder

Verflüchtigung der Realität zu einem bloßen Vorstellungsbilde, zu einem Empfindungskomplex, zu einem Objekt ohne anderes Sein als für ein Subjekt, steht die unabweisbare Realität des Du gegenüber: Vorstellung unter anderen Vorstellungen, Bild unter andern Bildern, und doch ein Wirkliches so gewiß als das eigene Ich. Der andere Mensch ist das Band zwischen mir und der Welt. Ich bin und fühle mich abhängig von der Welt, weil ich zuerst von andern Menschen mich abhängig fühle. Das Bewußtsein der Welt ist für das Ich vermittelt durch das Bewußtsein des Du. Ein ganz allein für sich existierender Mensch würde sich unterschiedslos in den Ozean der Natur verlieren; er würde weder sich als Menschen, noch die Natur als Natur erfassen[38].

Die so gewonnene Gewißheit von der realen Existenz des Alter-Ego und der beiden gemeinsamen, auf gemeinsame Bedürfnisse bezogenen, in gemeinsamen Empfindungen und Gefühlen sich kundtuenden Umgebung führt sogleich weiter. Weil es eine sinnliche Gewißheit ist, nicht durch Denken, sondern durch die unmittelbare Anschauung begründet, so gehört zu der Realität, die wir im Menschen erfassen, seine Leiblichkeit notwendig dazu. Ich bin ein wirkliches Wesen, weil ich ein sinnliches Wesen bin; der Leib gehört zu meinem Wesen; ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber[39]. Dann hat aber der Leib aller anderen Menschen, der Leib des Du, schlechthin die gleiche Realität. Dann kann auch der Raum keine bloße Erscheinungsform sein, sondern er muß eine Wesensbedingung sein; Gesetz des Seins, nicht bloß Gesetz der Anschauung und des Denkens. Hier bin ich — das ist das erste Zeichen eines wirklichen, lebendigen Wesens. Hier bin ich, dort du; wir sind außereinander: darum können wir beide sein, ohne uns zu beinträchtigen. Mit der Verteilung an verschiedene Orte beginnt die organisierende Natur. Und diese Bestimmtheit des Ortes kann vom Raum nicht abstrahiert werden, wenn der Raum

in seiner Wirklichkeit erfaßt werden soll. Nur in Verbindung mit der Bestimmtheit des Orts ist der Raum ein realer, konkreter Begriff. Es geht nicht an, mit Hegel im Raume nur eine negative Bestimmung zu sehen. Hiersein ist positiv. Ich bin nicht dort, weil ich hier bin. Das Außereinander im Raume ist auch keineswegs bloß die Negation des logischen Begriffs, der Identität mit sich — es ist vielmehr seine Voraussetzung. Unterschiede im Denken müssen wirklich sein als Unterschiedene. Unterschiedene aber treten räumlich auseinander[40].

Das Nämliche gilt von der Zeit. Auch sie ist keine bloße Anschauungsform, sondern wesentliche Lebensform und Lebensbedingung. Wo kein Auf- und Nacheinanderfolgen, keine Bewegung, keine Veränderung, keine Entwicklung: da ist kein Leben und keine Natur. Von der Entwicklung aber ist die Zeit nicht abtrennbar. Zwar die spekulative Philosophie hat das Meisterstück fertig gebracht, die von der Zeit abgesonderte Entwicklung zu einer Form, zu einem Attribut des Unendlichen zu machen. Aber das ist der Gipfel philosophischer Willkür. Eine zeitlose Empfindung, ein zeitloser Wille, ein zeitloser Gedanke, ein zeitloses Wesen sind Undinge. Eine zeitlose Entwicklung ist soviel wie eine Entwicklung ohne Entwicklung. Soll die Entwicklung nicht zum bloßen Schein, das wirkliche Leben nicht zum Nichts herabgesetzt werden, so muß die Zeit in dem nämlichen Sinne etwas Reales sein, was außer dem Geiste und ohne den Geist existiert, wie Sonne, Kometen und Planeten, die sich in Raum und Zeit bewegen. Und darum ist auch der Satz der spekulativen Philosophie: „Das absolute Wesen entwickelt sich aus sich“ nur umgekehrt wahr und vernünftig. Es muß heißen: Nur ein sich entwickelndes, sich zeitlich entfaltendes Wesen ist ein absolutes, d. h. wahres und wirkliches Wesen[41].

3. Feuerbachs Naturalismus.

Die in Raum und Zeit sich ausbreitende, den Menschen umgebende Wirklichkeit, als deren Teil und Glied der Mensch sich selbst und andere Menschen findet, nennt Feuerbach Natur. Dieser Begriff, oder richtiger gesagt diese durch die Sinnlichkeit vermittelte Anschauung der Natur ist der zweite Grundpfeiler der Philosophie Feuerbachs. Zum Begriffe der Natur als dem Inbegriff des realen, nicht bloß gedachten oder ideellen Seins führt kein anderer Weg, als durch das lebendige Menschendasein in seiner sinnlich-geistigen Totalität. „Unter Natur", so definiert Feuerbach, „verstehe ich den Inbegriff aller sinnlichen Kräfte und Wesen, welche der Mensch als nichtmenschliche von sich unterscheidet; Natur ist alles, was nicht von menschlichen Händen, Absichten, Willensentschlüssen herrührt, und was sich dem Menschen sinnlich als Grund und Gegenstand seines Lebens erweist"[42]. Ausdrücklich aber verwahrt sich Feuerbach gegen jede Verwendung des Naturbegriffs, welche seinem grundsätzlichen Nominalismus zuwiderliefe. „Natur ist nichts weiter als ein allgemeines Wort zur Bezeichnung der Wesen, Dinge, Gegenstände, welche der Mensch von sich und seinen Produkten unterscheidet; aber kein allgemeines, von den wirklichen Dingen unterschiedenes und abgesondertes, personifiziertes und mystifiziertes Wesen"[43].

Wie verhält sich die Natur zum Menschen? Das kommt auf den Standpunkt der Betrachtung an.

Vom subjektiven Standpunkt aus muß man sagen: Die ganze Natur ist Menschenwerk. Alles, was wir empfinden, anschauen, ist so, wie wir es empfinden und anschauen, unser Werk; Offenbarung des menschlichen Wesens. Andern Wesen mit andern Sinnen erscheinen die Dinge, die wir anschauen, vielleicht ganz anders. Dem bewaffneten Auge erscheint der tote Wassertropfen als ein belebter Fischteich. Aber auf der andern Seite ist ebenso

sicher, daß der Mensch die Natur nicht schafft, wenn er ihrer auch nur im Bewußtsein gewiß wird; er leidet sie, sie drängt sich ihm auf. Die Dinge, die wir als sinnliche Tatsachen, als die uns umgebende Natur wahrnehmen, erscheinen uns so mit Notwendigkeit, unabhängig von unserem subjektiven Meinen und Wollen. Der Mensch weiß sich abhängig, entstanden; er fühlt, daß er den Grund seines Daseins außer sich hat, daß er aus sich und über sich hinaus auf ein anderes Wesen angewiesen ist. Ein für sich allein und absolut gedachtes menschliches Wesen ist ein Unding, eine Chimäre. Und dieses Wesen, welches der Mensch voraussetzt, worauf er sich notwendig bezieht, ohne welches weder seine Existenz, noch sein Wesen gedacht werden kann, ist eben die Natur [14].

Der Mensch findet nur sich und seinesgleichen als denkend; die Natur nicht. Die Natur ist also das von der Existenz ununterschiedene Wesen, das Sein als Sein; der Mensch dagegen das von der Existenz sich unterscheidende Wesen, das Sein als Denken. Darum muß man ohne Zweifel sagen: das nicht unterscheidende Wesen ist der Grund des unterscheidenden, die Natur also der Grund des Menschen. Erst muß die Natur sein, ehe das entsteht, was sich von der Natur unterscheidet, die Natur als einen Gegenstand des Denkens und Wollens sich gegenüberstellt. Das bewußtlose Wesen der Natur ist das ewige, unentstandene Wesen, das erste Wesen; aber das erste der Zeit, nicht dem Range nach; das physisch, aber nicht moralisch erste Wesen. Der Mensch aber, in dem die Natur ein persönliches, bewußtes, verständiges Wesen wird, ist das der Zeit nach später entstandene, aber dem Range nach erste Wesen. Das Höhere setzt das Niedere, nicht dieses jenes voraus — aus dem einfachen Grunde, weil das Höhere etwas unter sich haben muß, um höher zu stehen. Und je höher, je mehr ein Wesen ist, um so mehr setzt es auch voraus. Nicht das erste Wesen, sondern das späteste, letzte, abhängigste, bedürftigste, zu-

sammengesetzteste Wesen ist eben darum das höchste[45]. Die Betrachtung des Menschen selbst weist diesen Weg. Kommt ihm der Verstand nicht erst mit den Jahren? Geht in ihm nicht die Materie dem Geiste, die Bewußtlosigkeit dem Bewußtsein, die Zwecklosigkeit dem Zwecke, die Sinnlichkeit der Vernunft, die Leidenschaft dem Willen voraus?[46]

Wenn die Menschen ihren Ursprung aus der Natur unbegreiflich finden, so kommt das nur daher, daß sie die unendliche Reihe von Vermittlungen und Veränderungen zwischen dem Menschen, der unmittelbar aus der Natur entsprang, und dem heutigen Menschen übersehen. Der Mensch als reines Naturwesen war noch kein Mensch. Der Mensch im engeren Sinne ist ein Produkt der Kultur, der Geschichte. Dasselbe gilt ja auch in Bezug auf die Genesis des Individuums. Wüßten wir nicht aus dem Munde Anderer und bis zu einer gewissen Grenze aus der eigenen Erfahrung, daß wir einst Kinder waren, so würden wir das Dasein des erwachsenen Menschen ebenso unbegreiflich finden, zur Erklärung seines Ursprungs ebenso zu den Wundern der Theologie unsere Zuflucht nehmen, als jetzt zur Erklärung des ursprünglichen Menschen[47]. In alter und neuer Zeit ist von theistischen und dualistischen Theorien gegen die naturalistische Entwicklungslehre der Einwand erhoben worden: Wenn die Natur einst durch Urzeugung Tiere und Menschen hervorbrachte, warum geschieht es denn jetzt nicht mehr? Auch wenn wir heute diese Frage enger, auf den ersten Ursprung der organischen Substanz auf der Erde, umgrenzen, bleibt Feuerbachs Entgegnung treffend. „Weil alles in der Natur seine Zeit hat; weil die Natur etwas nur kann, wenn die dazu nötigen Bedingungen gegeben sind.“ Geradeso wie das Ende eines Lebens mit dem Ende seiner Bedingungen, so fällt auch der Anfang mit der Entstehung der Bedingungen zusammen. Wir müssen annehmen, daß diese Bedingungen singulärer Natur waren. Wenn jetzt

die Natur durch Urzeugung keine Organismen mehr hervorbringt, so folgt daraus keineswegs, daß sie es auch unter den gänzlich verschiedenen Verhältnissen der Vorzeit nicht vermocht habe. Feuerbach erinnert an die Analogie des menschlichen Schaffens: auch beim Menschen ist die schöpferische Periode seines Lebens oft an Ereignisse und Bedingungen geknüpft, die sich später nie mehr wiederholen; auch er entwickelt in ungewöhnlichen Zeiten ungewöhnliche Kräfte[48]. Im übrigen kann es sich, wie Feuerbach mit stolzer Bescheidenheit hervorhebt, für die Philosophie nur um Begründung und Sicherstellung des allgemeinen Gedankens handeln, daß das Bewußtsein die Natur voraussetze; daß der Mensch aus der Natur hervorgegangen sei; daß wir ebenso, wie wir jetzt auf natürlichem Wege entstehen und erhalten werden, auch einst auf natürlichem Wege entsprungen sind. Die Aufgabe der Philosophie ist überwiegend negativ: sie hat jeden Versuch abzuwehren, die rein theoretische und naturwissenschaftliche Frage nach der Entstehung des organischen und bewußten Lebens zu vermengen mit der theologischen Frage nach der Existenz und schöpferischen Wirksamkeit Gottes[49]. Eine direkte Erklärung vom Ursprung des organischen Lebens zu geben, lehnt Feuerbach ab. Das sei Sache der Naturwissenschaft, die aber noch lange nicht auf dem Standpunkt sei, diese Frage lösen zu können, obwohl sie, wie Feuerbach meint, mit der in neuester Zeit nachgewiesenen Identität der unorganischen und organischen Erscheinungen einen bedeutsamen Schritt getan habe[50]. Aber wie man z. B. die Entstehung der neueren Sprachen bei dem Studium der Frage nach der Entstehung der Sprache überhaupt zum Ausgangspunkt genommen habe, so müsse man auch versuchen, das Problem des Ursprungs der Organismen wenigstens approximativ begreiflich zu machen, indem man analoge Vorgänge, die uns besser bekannt sind, zum Ausgangs- und Vergleichspunkt macht. Jedenfalls sei die theistische Hypothese, d. h. die Annahme eines

von der Natur unterschiedenen Wesens, zur Erklärung des organischen Lebens die schlechteste, weil der Theist sein Unvermögen, sich das Leben aus der Natur zu erklären, zu einem Unvermögen der Natur, das Leben aus sich zu erzeugen, also die Schranken seines Verstandes zu Schranken der Natur macht.

Ueber die Natur hinaus oder hinter die Natur zurück können wir nicht gehen, ohne uns ins Gebiet der Phantasie und gegenstandslosen Spekulation zu verlieren. Die Natur ist keine Wirkung eines von ihr unterschiedenen Wesens, sondern ein selbständiges, nur aus sich zu begreifendes, nur von sich abzuleitendes Wesen. Alles in der Natur steht in Wechselwirkung; alles in ihr ist allseitig und gegenseitig; sie läuft in keine monarchische Spitze aus; sie ist eine Republik. Alle Erklärungen der Natur setzen immer schon die Natur voraus. Anfang und Ende der Welt sind Vorstellungen, die der Mensch von sich, weil er zu einer bestimmten Zeit anfängt und endet, auf die Natur überträgt. Logisch genommen ist es eine bodenlose Einbildung, daß einst nichts Wirkliches gewesen ist; denn der Inbegriff aller Realität ist eben die Welt oder die Natur[51].

Hier setzt nun die dualistische Gegenargumentation ein. „Wie kann man die Natur aus sich selbst erklären? Hängt nicht von allen Dingen und Wesen immer eins vom andern ab? Ist es nicht notwendig, ein Bedürfnis der Vernunft, endlich still zu stehen bei einer Ursache, die keine andere über sich hat, die nicht wiederum bewirkt, sondern aus sich selbst ist?“ Warum sollte dies notwendig sein? frägt Feuerbach. Widerspricht der Gedanke des unendlichen Zusammenhangs aller Naturveränderungen untereinander, der Gedanke der Anfangs- und Endlosigkeit der Welt wirklich der durch die Anschauung der Natur gebildeten Vernunft? Widerspricht er nicht vielmehr nur unserer Bequemlichkeit und Beschränktheit, welche an Stelle der Zeit die Ewigkeit, an Stelle des endlosen

Fortgangs von Ursache zu Ursache, von Veränderung zu Veränderung, die stabile Gottheit, das unendliche Wesen, an die Stelle ewiger Bewegung ewigen Stillstand setzen? Wir haben es hier mit einem psychologischen Moment zu tun, welches überall im menschlichen Vorstellen wirksam ist. Diese Notwendigkeit treibt den Menschen, in seiner historischen Erinnerung an Stelle vieler Namen, vieler Ursachen, die es lästig wäre zu behalten und die sich oft auch gänzlich dem Auge des Menschen entziehen, eine Ursache, einen Namen zu setzen; sie treibt ihn, an Stelle der anschaulichen Größen die Zahl, an Stelle von Zahlen Buchstaben zu setzen, überhaupt an Stelle der Anschauung den Begriff, an Stelle des Gegenstandes ein Zeichen, an Stelle des Konkreten das Abstrakte. Dieselbe Notwendigkeit führt auch dazu an Stelle vieler verschiedener Ursachen, wie sie im Weltgeschehen zusammenwirken, eine Ursache, ein Wesen, einen Namen zu setzen. So ist in Wahrheit Gott in der Bedeutung des Urhebers der Welt oder der ersten Ursache nichts anderes als der Begriff der Ursache überhaupt, der Begriff der Ursache als ein personifiziertes, verselbständigtes Wesen, von allen besonderen wirklichen Kausalverhältnissen abgezogen und dies Allgemeine als das Erste ihnen und aller Wirklichkeit vorgesetzt [52].

Hier wirkt aber noch ein anderes psychologisches Gesetz mit, welches ebenfalls im menschlichen Denken eine große Rolle spielt: die Verdinglichung, die Verselbständigung der Abstrakta, vermöge welcher Eigenschaften, die ihrer Natur nach nur an einem Wesen als ihrem Träger vorkommen können, selbst als Wesen, als Ideen im platonischen Sinne, gedacht werden. So sondert der Mensch von den sinnlichen Dingen Raum und Zeit als allgemeine Begriffe oder Formen ab und setzt dann diese Formen allen Dingen als erste Gründe und Bedingungen ihrer Existenz voraus. Er vergißt, daß in der Wirklichkeit gerade der umgekehrte Fall gilt: daß nicht

die Dinge Raum und Zeit, sondern Raum und Zeit die Dinge voraussetzen. So macht der Mensch überhaupt das Allgemeine, das Abstrakte, zum Grundwesen der Natur, indem er von dem Sinnlichen das Allgemeine abzieht und dieses nun dem Sinnlichen oder Einzelnen als etwas Uebergeordnetes, als Ursache voranstellt. Und weil der Mensch logisch in seinen Denkoperationen häufig vom Allgemeinen, Abstrakten zum Konkreten herabsteigt, dieses aus jenem ableitet, gerät er auf den Gedanken, nun auch wirklich das Konkrete aus dem Abstrakten entstehen zu lassen. Die Gottheit ist so in Wahrheit nichts anderes, als die abstrakte, d. h. von der sinnlichen Anschauung abgezogene, bloß gedachte, zu einem Verstandeswesen gemachte Natur; die Natur im eigentlichen Sinne, die wirkliche Natur ist jene, welche uns durch die sinnliche Erfahrung unmittelbar dargestellt wird. Jene Tendenz aber bewirkt es, daß wir diese sinnfällige Natur aus Gott entstanden denken, während es doch umgekehrt heißen müßte, daß Gott aus der Natur entstanden, aus ihr abgeleitet und abstrahiert ist. Denn alle Prädikate Gottes, soweit sie nicht vom Menschen entlehnt werden, sind aus der Quelle der Natur geschöpft und veranschaulichen nichts anderes, als deren Wesen. Wir lassen Gott sich in der Natur offenbaren, während doch in Wahrheit die Natur sich dem Menschen als Gott offenbart, d. h. den Eindruck auf ihn macht, welchen er unter dem Namen Gott vergegenständlicht.

Die Natur von Gott ableiten ist darum das Nämliche, als aus der Kopie das Original, aus dem Gedanken eines Dinges das Ding ableiten wollen. Dies ist die spezifische Illusion der theistischen, der theologischen Betrachtungsweise. Die Dinge werden in der Theologie nicht gewollt und gedacht, weil sie sind; sondern sie sind, weil sie gedacht und gewollt werden. Die Idee, der Gedanke, ist nicht von dem Gegenstande abstrahiert; sondern der Gedanke ist das Hervorbringende, ist die Ursache des gedachten Gegenstandes[53].

In derselben Richtung wirkt auch die ethische, idealbildende Tätigkeit des Menschen. Weil der Mensch sich abhängig weiß von seinem Ideal; weil er fühlt, daß er ohne ein solches Ziel vor Augen nichts ist, daß er mit ihm den Grund und Zweck seines Daseins verliert: so glaubt er auch, daß die Welt nicht ohne dieses Vorbild bestehen könne; so macht er das Ziel des Menschen zum Anfang der Welt, zum Prinzip der Natur. Und weil der Mensch keine Vorstellung von einer anderen Wirklichkeit als einer sinnlichen, physischen hat, so stellt er auch das Ideal, obwohl es nur Gedankenwesen oder moralisches Wesen ist, zugleich als physisches Wesen vor[54].

So stark ist diese Tendenz der Vertauschung zwischen logischen Prozessen und realen, daß die Menschen sich dagegen sträuben, das sinnliche, körperliche Wesen, die Natur, als erstes, unanfängliches, unübersteigliches Wesen zu denken, und lieber zu der ganz hohlen und phantastischen Vorstellung einer Schöpfung aus Nichts ihre Zuflucht nehmen, um die Schwierigkeit zu beseitigen, wie das Körperliche, Materielle, aus dem Geistigen abgeleitet werden könne. Es ist klar, daß dieses „Nichts“ eine bloße Ausrede ist, durch welche die Frage umgangen werden soll: Woher hat denn der Geist die nicht geistigen, die materiellen, körperlichen Stoffe der Welt genommen? Und will man diesem bedenklichen „Nichts“ ausweichen, indem man, wie Jakob Böhme und Hegel sagt: Gott schuf die Welt aus sich, als der geistigen Materie, so kommt man auch damit keinen Schritt weiter. Wie kommt denn aus der „geistigen“, d. h. bloß gedachten Materie, wie aus Gott überhaupt, die wirkliche Materie? Wie soll ein Geist, ein Gedanke — denn die Wirkungen eines Geistes sind ja zunächst nur Gedanken — Stoffe und Kräfte, Fleisch und Blut hervorbringen? Die Zwecke und Mittel der Natur sind immer nur natürliche — wie sollten sie auf ein über- und außernatürliches Wesen verweisen? Ein Wesen, das nur durch materielle Mittel Zwecke ver-

wirklicht, ist ja notwendig selbst nur ein materielles Wesen [55].

Auf dem Wege vom Geistigen her gelangt man also immer nur zur gedachten, nie zur wirklichen Natur. Das was die Welt zur Welt, das Sinnliche zum Sinnlichen, die Materie zur Materie macht, ist etwas, das theologisch und philosophisch nicht weiter deduziert werden kann, etwas Unableitbares, schlechthin Seiendes, nur von und durch sich selbst Verständliches. Im Grunde gibt dies auch die theistische oder dualistische Betrachtungsweise selber zu. Sie legt allen Nachdruck darauf, daß Gott nicht nur im Denken, im Geiste, existiere, sondern auch ein von unseren Gedanken und Vorstellungen unterschiedenes Wesen sei. Wird dadurch nicht selbst bei Gott, wo doch angeblich von aller Sinnlichkeit abstrahiert werden soll, die Wahrheit des sinnlichen Seins eingestanden, anerkannt, daß es außer dem sinnlichen Sein kein Sein gibt? Haben wir denn ein anderes Merkmal einer vom Denken unabhängigen Existenz als die Sinnlichkeit? Ist die Gott beigelegte Existenz außer dem Denken etwas Anderes, als die sinnliche Existenz, nur gedacht im Allgemeinen? [56]

Hat man dies eingesehen, so erfährt der theologische Gedanke vom Verhältnis Gottes zur Welt eine vollkommene Umkehrung. Es heißt immer: die Welt ist unerklärbar ohne einen Gott. Gerade das Gegenteil ist wahr. Wenn ein Gott ist, so ist das Dasein einer Welt unerklärlich; denn sie ist überflüssig. Wenn ein vollkommenes Wesen ist, wie man es sich unter Gott vorstellt, wozu noch ein unvollkommenes? Was unten ist, strebt empor zur Vollkommenheit. Aber wie kann man aus dem höchsten Wesen unter ihm stehende, niedrigere Wesen ableiten? Von der Verstandlosigkeit zu Verstand kommen, ist der Weg zur Lebensweisheit; aber vom Verstand zur Verstandlosigkeit, das ist der Weg ins Narrenhaus. Darum läßt sich jener Schluß gerade umkehren. Ist eine Welt, ist diese Welt

eine Wahrheit, so ist Gott nur ein Traum, nur ein in Gedanken und Einbildung des Menschen existierendes Wesen[57]. Und was vom Dasein der Natur, das gilt auch vom Geschehen in ihr. Für jede konsequente Betrachtung hebt die Tätigkeit Gottes die Tätigkeit der Natur, und umgekehrt die Tätigkeit der Natur die Gottes auf. Entweder man bekennt Gott und leugnet die Natur: d. h. man spricht ihr wenigstens alle wahre Ursächlichkeit, alles wesenhafte Sein ab, erklärt sie für bloßen Schein, für bloße Maske. Oder man bekennt sich zur Natur: dann muß man leugnen, daß ein Gott ist, ein Gott hinter ihr sein Wesen treibt, ein Gott durch sie wirkt. Und wie die Natur von dem Standpunkte des abstrakten Denkens aus in Nichts verschwindet, so verschwindet umgekehrt vom Standpunkt der natürlichen Weltanschauung aus dieser weltschöpferische Geist in Nichts. Auf diesem Standpunkt erweisen sich alle Deduktionen der Welt aus Gott, der Natur aus dem Geiste, der Physik aus der Metaphysik, des Wirklichen aus dem Abstrakten, als logische Spiele, als phantastische Umkehrungen des natürlichen Sachverhalts und der psychologischen Genesis[58].

Es ist Feuerbachs feste Ueberzeugung, daß man es da mit einer freilich in sehr langsamem, wechselvollem Fortgang aufsteigenden Entwicklung zu tun habe. Auf dem kindlich ästhetischen Standpunkte werden Sonne, Mond und Sterne als höhere, übermenschliche, himmlische, geistige Wesen gedacht; später gelangt der Mensch dazu, sich einen persönlichen, absichtlichen Schöpfer der Natur zu denken; noch später erscheint es ihm notwendig, die Logik oder sonst ein spekulatives Gedankending als Grund der Natur vorauszusetzen. Aber völlig verfehlt wäre es, aus dieser psychologischen oder entwicklungsgeschichtlichen Denknotwendigkeit, aus dem „consensus gentium“, aus dem allgemeinen Menschenglauben, auf eine Seinsnotwendigkeit zu schließen. „Wenn deswegen ein Gott ist, weil der Mensch auf einem gewissen Stand-

punkt ihn als notwendig denkt, so ist auch die Bewegung der Planeten kreisförmig, nicht elliptisch; denn die menschliche Vernunft denkt notwendig, ehe sie sich vom Gegenteil durch die Anschauung überzeugt, die Kreisbewegung als die vollkommenste, naturgemäßeste" [59].

Der theistischen Vorstellungsweise, welche die Natur aus einem ihr heterogenen, fremdartigen, geistigen Wesen ableitet, kommen indessen noch andere Momente zu Hilfe. Es wurde schon gezeigt, welche Rolle in dieser Theorie der Platonismus, die Verselbständigung der Abstrakta spielt, die als Entstehungsgrund den wirklichen Dingen vorangestellt werden, so daß das Allgemeine nicht aus den Individuen, sondern umgekehrt die Individuen aus einem Allgemeinen entspringen. Das Allgemeine als solches, der Gattungsbegriff, existiert aber im Denken und für das Denken; daher der Gedanke, die Welt sei aus den Ideen eines geistigen Wesens entsprungen. Auch diese Ueberlegung wird durch die nächstliegenden psychologischen Momente gestützt und gefördert [60]. Der Mensch selbst handelt nach Zwecken; er schafft, wenn auch nicht aus, so doch mit seinem Geiste. Durch einen sehr verlockenden Analogieschluß überträgt er diese Art seines Hervorbringens und Machens auf die Natur. Und weil die Produkte und Wirkungen der Natur zugleich die Kräfte des Menschen unendlich übersteigen, so wird diese dem Wesen nach menschliche Ursache zugleich als ein übermenschliches Wesen gedacht.

Das Mittelglied in diesem Beweise ist die ungenügende Unterscheidung zwischen Kunstwerk und Naturprodukt und die mißbräuchliche Anwendung des Zweckbegriffes auf die Natur. Feuerbach leugnet nicht, daß der Vorstellung von Zwecken in der Natur etwas Gegenständliches oder Wirkliches entspreche; aber was gewöhnlich Zweckmäßigkeit der Natur genannt und als solche auffaßt wird, ist in Wirklichkeit nichts anderes als die Einheit der Welt, die Harmonie der Ursachen und Wirkungen,

der Zusammenhang überhaupt, in dem Alles in der Natur ist und wirkt, Eines das Andere trägt und voraussetzt. Dieser Zusammenhang, diese gesetzmäßige Beziehung aller Teile des Seins aufeinander, schließt die Vorstellung, daß die Welt dem Zufall ihre Entstehung verdanke, ebenso aus, wie die Vorstellung eines menschenähnlichen Autors. Die Elemente der Welt, die sinnlichen Dinge, sind keine Lettern, die von einem Setzer zusammengesetzt werden müssen, wenn sie einen verständigen Satz geben sollen, weil sie in gar keiner inneren Beziehung zueinander stehen. Die Elemente und Dinge der Natur ziehen sich an, bedürfen und begehren einander — denn eins ist nicht ohne das andere, — treten also durch sich selbst in Beziehung. Ueberall wird darum, was werden kann, was bei der gegebenen Beschaffenheit der Natur unter bestimmten Bedingungen möglich ist. Diese Bedingungen selbst aber sind unendlich mannigfaltig. Denn eine gleichförmige, unterschiedslose Materie als Grund der Natur ist nur eine menschliche Abstraktion; das Wesen der Natur trägt bis ins kleinste den Unterschied, die Mannigfaltigkeit, die Individualität in sich.

So wenig also die Zweckmäßigkeit der Welt in diesem Sinne geleugnet werden kann, so läßt sie doch die Frage offen, ob sie so beschaffen sei, daß sie mit zwingender Gewalt den Gedanken an einen intelligenten Urheber der Natur, den Gedanken an eine das Naturgeschehen nach ethischen Gesichtspunkten lenkende Vorsehung aufdrängt? Dies wäre doch nur dann der Fall, wenn diese Zweckmäßigkeit eine allgemeine und spezielle zugleich wäre; mit andern Worten, wenn es nicht neben der Teleologie der Natur und des Lebens eine unverkennbare Dysteleologie gäbe, die niemand, auf welchem Standpunkt er auch stehen möge, ableugnen kann. In der Tat bleibt die Zweckmäßigkeit, welche sich in der natürlichen Ordnung und Gesetzmäßigkeit ausdrückt, hinter den Annahmen, die der Gottesglaube macht und machen muß,

weit zurück. Diese Zweckmäßigkeit oder natürliche Vorsehung, wie man sie auch genannt hat, ist ja beschränkt, abhängig von tausenderlei Bedingungen; sie erstreckt sich nur auf das Ganze, das Einzelne überläßt sie dem Zufall. Gewiß gibt es beispielsweise in der Welt der Organismen viele höchst zweckmäßig wirkende Schutzvorrichtungen. Aber alle diese Schutzmittel sind beschränkter Natur und sie schützen das Wesen oder Organ, dem sie angehören, nur gegen bestimmte Gefahren, bestimmte Einwirkungen. Dieser Schutz selbst ist eins mit der Bestimmtheit dieses Wesens und seiner Existenz. Er bedeutet die Bedingungen, unter denen es überhaupt entstanden ist und sich zu erhalten vermag. Diese Vorrichtungen sind eben wegen ihrer Einheit mit der Natur eines Wesens oder eines Organs keine Beweise von einem willkürlich oder absichtlich schaffenden Wesen und eben wegen ihrer Beschränktheit keine Beweise für einen allmächtig wirkenden und allwissend vorkehrenden Gott: denn ein solches Wesen müßte seine Geschöpfe gegen alle nur möglichen Gefahren schützen. Einen solchen Schutz gibt es in der Natur nicht einmal für die Gattungen und Arten, geschweige denn für die Individuen. Die Arten erhalten sich aus dem natürlichen Grunde, daß die Art nichts anderes ist, als der Inbegriff der durch Begattung sich fortpflanzenden Individuen. Den zufälligen zerstörenden Einflüssen, denen ein Individuum ausgesetzt ist, entgehen andere. Die Vielheit erhält. Aber aus denselben Ursachen, aus welchen Individuen zugrunde gehen, sterben auch Arten aus[61].

Diese Schwierigkeit haben die Verteidiger der Gotteshypothese von jeher wohl gefühlt und zu umgehen gesucht. Wie sie das moralische Uebel, das Böse, dem Menschen zur Last legen, so haben sie auch das physische Uebel, das Leiden in der Natur, teils direkt, teils indirekt, der Materie oder der unvermeidlichen Notwendigkeit der Natur zugeschrieben. Wenn dieses Uebel nicht wäre, so argumentieren die Theodiceen aller Zeiten, so wäre auch nicht

dieses und jenes Gute. Gewiß. Aber diese Notwendigkeit gilt doch nur für die Natur und ihre allgemeine Gesetzmäßigkeit, nicht für einen Gott und seine angenommene Allmacht. Ein solcher müßte, wenn anders mit seiner Autorschaft der Natur wirklich Ernst gemacht werden sollte, doch Gutes ohne Uebles, eine Welt ohne alle Leiden und Mängel, haben schaffen können. Daß die empirisch gegebene Welt diesem Idealbilde entspreche, hat noch nie jemand behauptet, und darum liegt allen Theodiceen, bewußt oder unbewußt, die Natur als etwas Selbständiges zugrunde. Sie beschränken nämlich Gottes allmächtige Tätigkeit durch die Wirkung der Natur, und Gottes Freiheit, von der man doch meinen sollte, daß sie unter der Voraussetzung der Allmacht die Welt ganz anders hätte schaffen können als sie ist, durch die Vorstellung der Notwendigkeit, die doch nur aus der Natur stammt und nur auf sie paßt[62].

Aus dem gleichen Grunde versteht man auch, daß bis an die Schwelle der Gegenwart Gottesglaube und Teufelsglaube Hand in Hand gingen; daß noch im 18. Jahrhundert die Gelehrten den Teufelsglauben mit demselben Aufwand von Scharfsinn verteidigten, mit dem sie heute immer noch den Gottesglauben verteidigen, und daß Einer, der das Dasein des Teufels leugnete, ebensogut ein Gottloser war als Einer, der das Dasein eines guten oder eigentlichen Gottes leugnete. Das war nur konsequent. Wo alles Gute von der göttlichen Güte herkommt, da kommt notwendig auch alles Uebel von der teuflischen Bosheit her[63]. Eines läßt sich nicht vom Andern absondern. Nur die Haltlosigkeit und Charakterlosigkeit des modernen Rationalismus hat einen Teil des religiösen Glaubens behalten, den andern fallen lassen, hat dieses Band zwischen dem Glauben an gute und an böse Geister oder Götter zerrissen. Damit ist aber das Problem der Theodicee völlig unlösbar geworden. Denn sobald diese Hilfsvorstellung des bösen Gottes, oder der teuflischen Einflüsse wegfällt,

sobald der Mensch die Augen öffnet und ungeblendet durch religiöse Vorstellungen die Wirklichkeit ansieht, wie sie ist, so empört sich das Herz gegen die Vorstellung einer Vorsehung wegen ihrer Parteilichkeit, mit der sie den Einen rettet, den Andern untergehn läßt, die Einen zu Glück und Reichtum, die Andern zu Unglück und Elend bestimmt; wegen ihrer Grausamkeit oder wenigstens Untätigkeit, mit der sie Millionen Menschen den gräßlichsten Leiden und Martern unterwirft. „Wer kann die Greuel der Despotie, die Greuel der Hierarchie, die Greuel des religiösen Glaubens und Aberglaubens, die Greuel der heidnischen und christlichen Kriminaljustiz, die Greuel der Natur, mit dem Glauben an eine göttliche Vorsehung zusammenreimen? Kein Verstand von Theologen und Philosophen reicht aus, um dieses Problem zu lösen, und darum verträgt es sich mehr mit einem wahrheitsliebenden Herzen, Gottes Dasein geradezu zu leugnen, als den Glauben daran durch tausend Kniffe kümmerlich zu fristen. Kommen wird daher die Zeit, da der Glaube an einen Gott überhaupt ebenso für Aberglauben gelten wird, wie jetzt bereits der Glaube an den wundertätigen Gott für Aberglaube gilt; die Zeit, da das reine Licht der Vernunft die Menschheit durchleuchten und erwärmen wird“ [64].

Diese kritische, nüchterne Auffassung Feuerbachs von der Natur und ihrem gesetzmäßigen Zusammenhang, der man gleichwohl völlig unrecht tun würde, wenn man sie pessimistisch heißen wollte, hindert ihn auch, die Natur in seinem Sinne nun etwa selbst wieder zu Gott zu machen, nachdem er den hinter oder über der Natur stehenden Gott als logisch unmöglich aufgewiesen. In den Vorlesungen über das Wesen der Religion [65] spricht Feuerbach das goldene Wort: „Die wahre Bildung und wahre Aufgabe des Menschen ist, die Dinge zu nehmen und zu behandeln wie sie sind; nicht mehr aber auch nicht weniger aus ihnen zu machen, als sie sind.“ Die Naturreligion und der philosophische Pantheismus aber machen

zu viel aus der Natur, während umgekehrt der Idealismus, der Theismus, der Christianismus, zu wenig aus ihr machen, sie eigentlich zu gar nichts machen. Die einfache Grundwahrheit des echten Naturalismus ist eben nur die, daß der Mensch abhängig ist von der Natur; daß er selbst auf seinem höchsten, geistigsten Standpunkt nicht vergessen darf, daß er ein Kind und Glied der Natur ist; daß er die Natur als den Grund und Quell seiner Existenz, als Grund und Quell seiner geistigen und leiblichen Gesundheit stets verehren und heilig halten soll. „So gut ich aber ein menschliches Individuum verehren und lieben kann, ohne es deswegen zu vergöttern, ja ohne selbst seine Mängel und Fehler zu übersehen, ebensogut kann ich auch die Natur als das Wesen, ohne das ich nichts bin, anerkennen, ohne deswegen ihren Mangel an Herz, Verstand, Bewußtsein — Eigenschaften, die sie erst im Menschen bekommt — zu vergessen, ohne also in die Superlative und Uebertreibungen des religiösen Affekts zu verfallen."

Das ganze Gewicht dessen, was Feuerbachs Kritik der Religion geleistet hat, ist ohne Berücksichtigung der Beweise, die er für seinen Naturalismus gegeben hat, unmöglich zu schätzen. Wiederholt ist von religionsfreundlicher Seite gesagt worden: Angenommen selbst, die ganze psychologische Analyse der Religion bei Feuerbach sei richtig, so würde sie doch in Bezug auf die Existenz oder vielmehr Nichtexistenz eines den religiösen Wünschen und Vorstellungen entsprechenden Wesens (Gottes) nichts beweisen. Denn es sei ja immerhin möglich, daß diese Psychologie der Religion nur den Weg bezeichne, auf welchem das Bewußtsein der Menschheit zur Gottesvorstellung gelange; daß aber hier wie anderwärts in erkenntnis-theoretischen Fragen die Herkunft, die Genesis eines Begriffes durchaus nichts über seine Geltung, oder die Existenz eines ihm korrespondierenden Objekts bestimmen könne. Diese seien nur aus einer logischen Prüfung seines Inhalts und Vergleichung desselben mit dem

anderweitigen Inhalt unserer Erfahrung zu gewinnen. Aber genau dies, was hier an der Religionsphilosophie Feuerbachs vermißt wird, hat die Kritik der metaphysischen Geltung des Gottesbegriffs in Zusammenhang von Feuerbachs Naturanschauung gegeben. Hier ist nicht die Frage: Wie entsteht im Menschen die Vorstellung Gottes und der übrigen religiösen Inhalte und wie lassen sie sich psychologisch verständlich machen; sondern: Ist der Gottesbegriff mit einem unbefangenen, kritischen Denken inhaltlich vereinbar; besteht eine logische Notwendigkeit, ja nur ein logisches Recht, diesen Begriff auf dem Standpunkt einer wissenschaftlichen Weltbetrachtung festzuhalten? Und indem diese Frage unbedingt verneint wird, schließt sich diese Verneinung mit der religionspsychologischen Ansicht zu einem ungemein festen Gedankengefüge zusammen, dessen beide Teile sich wechselseitig stützen und verdeutlichen. Der Naturalismus Feuerbachs zeigt, daß die religiösen Gebilde durchaus keine andere Wirklichkeit haben, als die psychologische oder anthropologische, daß sie nur Phantasiegeschöpfe sind. Und die restlose Erklärung dieser Phantasiegebilde durch die psychologische Analyse Feuerbachs zeigt, daß sie, um verstanden zu werden, keines geheimnisvollen, übermenschlichen Untergrunds bedürfen, daß man die Religion umso besser versteht, je mehr man sie aus dem Menschen zu verstehen sucht.

4. Das Seelenproblem.

Die Ansichten Feuerbachs über den Menschen als Naturwesen und seinen genetischen Zusammenhang mit der Natur, welche im 2. Abschnitt dieses Kapitels entwickelt worden sind, gewinnen wesentliche Verstärkung und Vervollständigung durch seine Theorie über das Verhältnis des Physischen und Psychischen. Diese Theorie gibt seinem Anthropologismus erst die volle Rundung und

entwickelt seinen Naturalismus zu einem alle Gebiete der erfahrbaren Welt umspannenden Monismus, dessen Grundton aber nicht wie der des Hegelschen Monismus idealistisch, sondern realistisch ist. Wenn für Hegel in der großen Weltformel der eine der beiden Komponenten, das Denken oder der Geist, Grundfaktor gewesen war, und das Sein nur wirklich sofern es gedacht d. h. im Begriffe erfaßt wurde, so kehrt Feuerbach dies Verhältnis gerade um: er macht, was bei Hegel Spitze der Pyramide gewesen war, zur Basis. Nicht das Denken setzt das Sein, die Natur; sondern aus der Natur als dem schlechthin Seienden wächst der Gedanke hervor.

Wir beobachten demgemäß bei Feuerbach eine tiefgreifende Umgestaltung der psychologischen Anschauungen, welche er in seiner idealistischen Periode als Schüler und Bewunderer von Leibniz und Kant und als Polemiker gegen Dorguths physiologischen Empirismus vertreten hatte. Auf das stärkste wird nun die untrennbare Einheit des Physischen und Psychischen von Feuerbach betont. Wahrheit, sagt er [66], ist weder der Materialismus noch der Idealismus, weder die Physiologie noch die Psychologie. Wahrheit ist nur die Anthropologie; denn nur diese gibt Individualität und Totalität. Weder die Seele denkt und empfindet — denn die Seele ist nur die personifizierte oder hypostasierte, in ein Wesen verwandelte Funktion des Empfindens, Denkens und Wollens — noch das Hirn empfindet und denkt: denn geradeso wie die Seele eine psychologische Abstraktion ist das Hirn eine physiologische, wenn man es aus der Totalität des Leibes herausnimmt und für sich als Organ des Geistes fixiert. Es ist ja nur solange Denkorgan, als es mit einem menschlichen Kopf und Leibe verbunden ist. Inneres und Aeußeres sind nicht zu trennen. Das Aeußere setzt das Innere voraus; aber nur in seiner Aeußerung verwirklicht sich das Innere. Wer über diesen Standpunkt der Totalität hinausgeht, der macht aus einem vollkommenen Wesen

ein unvollkommenes; der verstümmelt und zerstückelt die Wirklichkeit. Aber die Elemente der Wirklichkeit, mag sie nun der Materialist als Atome, oder der Idealist als Monaden, oder der empirische Psycholog als Leib und Seele bestimmen, sind noch nicht das Wesen selbst. Man ist ihm weit näher, wenn man ein Tier in seiner Totalität begreift, als wenn man ihm mittels der psychologischen Abstraktion die Seele aus dem Leibe reißt oder mittels der physiologischen Schinderei den Schädel öffnet und das Hirn raffinierten Experimenten unterwirft.

Goldene Worte, nicht als eine Abwehr gegen die unerläßlichen spezialisierenden Tendenzen der Wissenschaft gerichtet, deren Fortschritte und Errungenschaften niemand mit größerer Freude begrüßt haben würde als Feuerbach; wohl aber gegen die auch in der Gegenwart wieder auftretende Täuschung, in solchen zum Zwecke des Experiments und der Analyse methodisch ausgebildeten Teilstücken, gleichviel ob sie ihren Ursprung dem physiologischen oder psychologischen Laboratorium verdanken, das Ganze zu besitzen. Und so hat Feuerbach, der verrufene Materialist, schon im Jahre 1843, also lange vor dem siegreichen Vordringen der modernen Physiologie und an der Schwelle seiner eigenen naturalistischen Periode, gegen den Wahn geeifert, alle Psychologie, ja überhaupt alles Verständnis des Lebens in Physiologie auflösen zu wollen. „Das Auge als physikalisches Werkzeug kannst du nach dem Tode erkennen; aber der Nervenakt des Auges, das Sehen, ist ein Lebensakt, den du als solchen sowenig zum Objekt der Physiologie machen kannst, als du den Geschmack eines Andern schmecken kannst“ [67]. In der Schrift gegen Dorguth [68] hatte Feuerbach einst gegen den Satz: „Das Denken ist ein Hirnakt“ protestiert, falls dieser Satz bedeuten sollte: „Das Denken ist nur ein Hirnakt“ und nicht vielmehr: „Das Denken ist auch ein Hirnakt“. Er hatte diesen Satz in seiner ersten Bedeutung völlig sinn- und verstandlos genannt; deswegen weil, solange

das Hirn nicht der Verstand selbst ist, der Hirnakt als solcher ein verstandloser Akt ist, und folglich das Denken, der Verstandesakt, als ein verstandloser Akt bezeichnet wird, wenn er als Hirnakt bezeichnet wird. . . . Das Denken muß also mehr, es muß noch etwas ganz anderes sein als eine bloße Hirntätigkeit. Damals hatte Feuerbach aus solchen Betrachtungen noch den Schluß gezogen, daß das Denken unmöglich ein unmittelbares Vermögen des Gehirns, ein diesem Organ immanentes, ein materiell gebundenes und bestimmtes Vermögen sein könne; daß die Hirntätigkeit nur die Bedingung und zwar die negative Bedingung zum Denken sei, oder (wie es dann mit einem fast scholastischen Ausdruck heißt) die Bedingung der innerlichen Bedingungen des Denkens. Damals hatte er mit dem größten Nachdruck erklärt: die Tätigkeit in uns, welche pathologische Wirkungen äußert, welche uns anstrengt, Kopfweh und Erbrechen erregen kann, die Tätigkeit, welche durch einen jähen Druck oder Schlag auf den Kopf, durch Opium und derartiges aufgehoben wird, kurz die physiologische Tätigkeit in uns während des Denkens, für das Denken selbst zu nehmen, sei Täuschung der Sinne, Barbarei des Denkens. „Das Denken ist kein Objekt der Physiologie, sondern nur der Philosophie. Die Physiologie für sich selbst weiß nichts vom Geist, ja der Geist ist für sie nichts, weil der Geist seinerseits das Nichts der Physiologie ist. Das Denken ist nur durch sich selbst bestimmt und bestimmbar; nur aus und durch den Gedanken erkennbar“[69].

Alle diese Antithesen sind für Feuerbach in der Folge ebensoviele Synthesen geworden. Die Schrift „Ueber Spiritualismus und Materialismus“ spricht geringschätzig von den „rohen und plumpen Köpfen“, die nicht zu unterscheiden vermögen zwischen den verschiedenen, nicht nur der Zeit nach, sondern der Natur der Sache nach verschiedenen Standpunkten, auf denen ein und derselbe Mensch von derselben Sache handelt; die es daher nicht

begreifen, daß man als Physiker oder Arzt Materialist, als Philosoph und Denker überhaupt Idealist sein kann. „Es ist", fährt Feuerbach an dieser Stelle fort, „ein nicht mit der Wahrheit verträglicher Widerspruch, von der Seele an sich als Philosoph das zu verleugnen, was ich von ihr als Arzt behaupte; aber wohl verträgt es sich mit der Wahrheit, wenn ich von der subjektiven, der psychologischen Seele verneine, was ich von der objektiven, der medizinischen, gelten lasse" [70]. Ein Ausgleich zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen muß gefunden werden. Der Materialismus existiert schon so lange auf Erden, als es Patienten und Aerzte gibt; denn die für den Philosophen oder Psychologen immateriellen, für sich selbst gedachten und betrachteten Geistestätigkeiten werden eben für den Arzt zu Gegenständen der Pathologie und für ihn gehören, ganz abgesehen von den eigentlichen Geisteskrankheiten, geistige Zustände, Zustände des Gemüts und der Urteilskraft, des Bewußtseins, des Gedächtnisses, ebensogut zu Kennzeichen der Krankheiten, wie die körperlichen Zustände. Für den Arzt gibt es keinen vom Körper abgesonderten und unabhängigen Geist; für ihn ist vielmehr der Geist ein ebenso wie der Körper Leiden und Krankheiten ausgesetztes Wesen [71]. Den einfachen Weg zur Lösung dieses Widerspruches, zur Vereinigung dieser scheinbar unvereinbaren Ansprüche, hat Feuerbach schon 1843 in den Gedanken wider den Dualismus gefunden und, mit direkter Beziehung auf seinen früheren Standpunkt, in der Schrift „Ueber Spiritualismus und Materialismus" in der prägnantesten Weise ausgesprochen. „Ich unterschreibe noch heute diese Worte: der Geist ist das Nichts der Physiologie. Aber mit dem Zusatze: für sich oder für mich, den im Akte der Geistestätigkeit von der Physiologie nichts wissenden und auch nichts wissenwollenden Denker; denn nur als Pathologie, als empfindliche Geistesstörung und Gedankenhemmung kommt im Denken die Physiologie desselben mir zum Bewußtsein" [72].

Zum erstenmal hat Feuerbach die vom Spiritualismus aller Zeiten und in seiner idealistischen Periode von ihm selbst betonte totale Inkongruenz des Physischen und Psychischen, der physiologischen und der psychologischen Betrachtung, auf die gänzliche Verschiedenheit des Standpunktes zurückgeführt und als aus ihr notwendig folgend erklärt. In der Psychologie ist Subjekt und Objekt identisch, in der Physiologie verschieden. Psychologisches Objekt bin ich mir selbst, aber physiologisches einem Andern. Psychologisch, d. h. für mich als Vorstellender, Denkender, ist das Vorstellen und Denken kein Hirnakt. Ich kann denken, ohne zu wissen, daß ich ein Hirn habe, daß es das Hirn ist, welches denkt. Ja dies ist absolut notwendig. Sowenig das Auge sehen könnte, wenn im Sehakt die körperliche Maschinerie des Auges sichtbar und fühlbar würde, die erst vermittelst der Anatomie und Physiologie Gegenstand des Bewußtseins wird, sowenig könnte das Hirn denken, wenn im Denken die organischen Gründe und Bedingungen desselben Gegenstand des Bewußtseins wären. Ich denke, also bin ich, sagt die philosophische Seele: ich denke mich aber ohne Leib; also bin ich ohne Leib. Aber eben nur in Gedanken, nicht in Wirklichkeit. Denn das „Ich bin ohne Leib“ heißt: Ich denke nicht an den Leib; ich weiß beim Denken nichts von meinem Körper. Aber daraus, daß das Denken für mich, in der Selbstwahrnehmung, kein Hirnakt ist, sondern ein vom Hirn unterschiedener und unabhängiger Akt, folgt nicht, daß es auch an sich kein Hirnakt ist. Ich kann mir vermöge der Einbildungskraft mein Hirn als Objekt vorstellen und mich so von ihm unterscheiden; aber das Hirn, von dem ich mich unterscheide, ist nur ein gedachtes, vorgestelltes, nicht das wirkliche Hirn. Denn ich kann ja nicht denken, nicht unterscheiden ohne Hirntätigkeit; ich hebe nur meinen vorgestellten bewußten, aber nicht meinen unbewußten Zusammenhang mit dem Hirn auf. Im Gegenteil: was für mich oder subjektiv ein rein geistiger, im-

materieller, unsinnlicher Akt ist, ist an sich oder objektiv ein materieller und sinnlicher: gleichwie für mich oder subjektiv mein Körper in die Klasse der Imponderabilien gehört, obgleich er an sich oder für Andere ein schwerer Körper ist. Hier wie dort haben wir nur zwei Standpunkte der Betrachtung, nicht zwei Wesen. Die Erkenntnisquelle der Psychologie ist eine andere als die der Physiologie; aber der Unterschied betrifft nicht den Gegenstand als solchen, sondern die Art und Weise der Erkenntnis. Aus der Tatsache, daß wir in unsern psychischen Erlebnissen nichts von Gehirn und Nerven erfahren, den Schluß ziehen, daß diese Erlebnisse in einem an und für sich hirn- und nervenlosen, überhaupt unkörperlichen Wesen vor sich gehen: das wäre geradeso, als daraus, daß ich nicht aus mir selbst weiß und fühle, daß ich Eltern habe, den Schluß ziehen zu wollen, daß ich aus mir selbst bin, daß meine Existenz ihrem Ursprung nach von keinem andern Wesen abhängt. Treffend führt Feuerbach die Scheu des Menschen vor einer konsequenten naturalistischen Denkart in der Psychologie, die Scheu insbesondere, das Denken als einen Hirnakt zu denken, auf die Scheu des Menschen vor der Anatomie überhaupt zurück. Seine Kenntnis des inneren Körpers hat ja der Mensch aus dem Studium des Leichnams geschöpft. Indem er sein Hirn denkt, denkt er das Leben unwillkürlich unter dem Bilde des Todes, das Hirn als ein anatomisches Objekt — ein Objekt folglich, mit dem es ihm ebenso unmöglich ist den Denkakt zu verbinden, als mit dem Leichnam das Leben. Von seiner Einbildungskraft hintergangen sieht er nicht ein, daß das Hirn als Subjekt, als lebendiges, ein ganz anderes Wesen ist denn als Objekt; daß das Hirn, wie überhaupt das Innere des Organismus, erst im Tode der Kategorie des eigentlichen Materialismus verfällt, und nur Objekt für Andere wird, im Leben aber immer auch Objekt des inneren Sinns, d. h. des Selbstgefühls ist[73].

Mit diesen Darlegungen erscheint Feuerbach als Begründer der Theorie von der Identität des Physischen und Psychischen im Menschen, welche in der Folge durch Fechners Psychophysik die herrschende Anschauung der wissenschaftlichen Psychologie geworden ist. Selbst der panpsychistischen Wendung, die Fechner seiner Identitätslehre gegeben hat, würde Feuerbach bis zu einem gewissen Grade nicht abhold gewesen sein, da er ja den mechanischen Materialismus als eine abschließende Weltansicht für ungenügend hielt und auf den Gedanken der inneren Lebendigkeit der Natur hinausdrängte, wenn auch der Begriff der Weltseele seiner streng nominalistischen Denkweise nicht gemäß gewesen wäre. Sicherlich ist der Gedanke, daß das Hirn nichts anderes sei als der Intellekt, überhaupt der Komplex der psychischen Funktionen, von außen, vom Standpunkt des Physiologen und Anatomen aus betrachtet, schon von Schopenhauer in seiner „Welt als Wille und Vorstellung“, also geraume Zeit vor Feuerbach, ausgesprochen worden. Aber auch in der Philosophie ist es nicht immer das Gleiche, wenn zwei das Gleiche behaupten. Schopenhauer hat seiner Identitätslehre selbst den Boden unter den Füßen weggezogen. Denn das Gehirn, welches er Werkzeug und Träger des Intellekts nennt, ist ja für ihn, den strengen Phänomenalisten, der die Realität von Raum, Zeit und dinglicher Welt leugnet, nichts Wirkliches, sondern nur ein Vorstellungsgebilde eben jenes Intellekts, als dessen Träger das Gehirn bezeichnet wird. Die beiden Glieder der Gleichung zwischen Physischem und Psychischem sind hier nicht homolog; das Physische, die Natur, besitzt keine wahre Realität. Die „Sinnlichkeit“ im Sinne Feuerbachs ist für Schopenhauer keine philosophische Erkenntnisquelle, sondern der Schleier der Maja, der die wahre Wirklichkeit verbirgt. Aber der Geist — das ist die große Lehre der Philosophie Feuerbachs — kann in seinem tiefsten Wesen nur verstanden werden, wo die

Natur nicht als bloßes Gehirnphänomen, als Projektion des Ich, sondern als Grund und Inbegriff aller Realität, auch des geistigen Lebens, gedacht wird.

Daß mit dieser monistischen Denkweise, welche die psychischen Funktionen nur als die innere, subjektive Seite der Lebensfunktionen eines organischen Wesens auffaßt und den Begriff der substantiellen Seele als eine personifizierte Abstraktion, als ein psychologisches Gespenst beseitigt, der Gedanke an ein Fortleben des individuellen Geistes über das Leben des Organismus hinaus unvollziehbar wird, versteht sich von selbst. In diesem Punkte hat Feuerbach von Beginn seines philosophischen Denkens an vollkommen klar gesehen. Schon die „Todesgedanken[74], obwohl unter dem Einflusse des Hegelschen Idealismus stehend, haben gerade aus dem Grundgedanken dieser Philosophie, aus der Ueberlegenheit des Begrifflich-Allgemeinen über das Individuelle, die Vergänglichkeit des Individuums und die Wichtigkeit seiner Aufhebung in der Oekonomie von Sein und Leben abgeleitet. Die Sache selbst, schon damals, im Jahre 1830, für Feuerbach entschieden, hat in der Folge, nach der Ausbildung seines naturalistischen Standpunktes nur eine Umgestaltung in der Begründung, aber keine Verstärkung der subjektiven Gewißheit erfahren. Als er darum in der Folge zum Unsterblichkeitsproblem zurückkehrte[75], erfolgt die Behandlung von einem ganz verschiedenen Standpunkt aus. Er erklärt, daß man diese Frage von einem verkehrten, zu nichts führenden Gesichtspunkt aus behandle, wenn man sie als eine psychologische oder metaphysische Frage auffasse, statt als eine anthropologische. Das Problem ist nicht: Ist die Seele unsterblich; kann sie, muß sie unsterblich sein? Sondern was den Philosophen allein interessiert, ist nur die Frage: Wie ist es möglich, daß der Glaube an die Unsterblichkeit entstanden ist; welches sind seine psychologischen Voraussetzungen und Motive und was ist aus der Analyse dieses Glaubens für

die Erkenntnis des menschlichen Wesens zu gewinnen? Dies ist aber eine Fragestellung, durch welche das Unsterblichkeitsproblem in die engste Beziehung zu dem allgemeinen Religionsproblem tritt, wie es Feuerbach behandelt und in dem fundamentalen methodischen Satze charakterisiert hat: Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie: d. h. Gegenstand der Religionsphilosophie ist nicht die Spekulation über die Gottheit als ein wirklich existierendes Wesen, das als solches, als Realität, Objekt irgend einer Erkenntnis zu werden vermöchte; sondern lediglich die Erforschung der menschlichen Gemüts- und Geisteszustände, der psychologischen Motive, aus denen Gottesvorstellung und Gottesglaube hervorgewachsen sind.

III. Kapitel.

Religionsphilosophie.

1. Bedeutung und Methode.

Die theoretische Unvollziehbarkeit des Gottesbegriffes, die Notwendigkeit, von ihm als einer bloßen Abstraktion oder Projektion, auf den Inbegriff der realen Tatsachen, die ihm zugrunde liegen, nämlich auf die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit zurückzugehen, war eine Konsequenz der grundsätzlichen methodologischen Stellung Feuerbachs gewesen. Aber wie immer man von logischen Gesichtspunkten aus den Gottesgedanken bewerten mag: es ist doch eine Tatsache, daß er in ungeheurem Maße das Denken der gesamten Menschheit beherrscht hat; daß Vorstellungsmassen, die mit ihm aufs engste zusammenhängen, eine der gewaltigsten Geistesmächte der Geschichte, die Religion, hervorgetrieben haben. Und je entschiedener Feuerbach vom Standpunkt seiner eigenen Weltanschauung theistischen wie pantheistischen Theorien jeden Wahrheitswert abspricht, um so dringender mußte gerade seinem ernsten Geiste die Aufgabe erscheinen, diese ungeheure, vielgestaltige Phantasmagorie der Religionen, diesen „Traum des menschlichen Geistes“ [1] nicht nur als ein unverstandenes rätselhaftes Faktum stehen zu lassen oder nach Kräften

zu ignorieren, sondern selbst aus den Tiefen der Menschennatur zu begreifen [2].

In der Gewissenhaftigkeit, mit welcher er diese Aufgabe erfaßte und durchführte, ist Feuerbachs geschichtliche Größe vorzugsweise begründet. Wie fein und originell seine kritische Auflösung des Hegelschen Panlogismus und die Begründung seines naturalistischen Positivismus auch sein mag — mit dem Grundgedanken seiner allgemeinen Weltanschauung erscheint er doch nur als Einer unter Vielen, welche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts den in einem Meere idealistischer Spekulation ertränkten Naturalismus früherer Jahrhunderte wieder in sein Recht einzusetzen und den Forderungen der so vertieften und erweiterten Naturerkenntnis der neueren Zeit gemäß auszugestalten bemüht waren. Aber der allergrößte Teil dieser Naturalisten, so wohlvertraut sie mit dem Zusammenhang der Naturvorgänge waren, hatte für jene kaum minder vielgestaltete, kaum minder geheimnisvolle Welt, welche der menschliche Geist in seinem geschichtlichen Dasein aus sich erzeugt und als lebendigen Besitz von Generation zu Generation überliefert, kein Verständnis und kein Interesse. Der Geist verschwand ihnen hinter der Natur. Daß hier Aufgaben größten Stiles für eine Naturwissenschaft des geistigen Lebens, für eine Geisteswissenschaft, liegen; daß aller Naturalismus einseitig bleiben muß, den schwersten Mißverständnissen ausgesetzt, hilflos einer ganzen Hemisphäre des Daseins abgewendet, ohne grundsätzliche, ausgedehnte Mitberücksichtigung der geschichtlichen Tatsachen, hat Feuerbach von allen Anhängern dieser Richtung in Deutschland zuerst mit voller Bestimmtheit gesehen und mit großer Sicherheit als den Unterschied seiner philosophischen Position gegenüber dem älteren und neueren Materialismus ausgesprochen (S. 19). Dies war das unverlierbare Erbe, welches Feuerbach aus seiner innigen Vertrautheit mit Hegel gewann; dies ist das gemeinsame Band, welches

ihn auch in seinen schroffsten Negationen noch mit dem nachkantischen Idealismus und mit dem historischen Geiste der Romantik verknüpft. Der Naturalismus seiner allgemeinen Weltansicht aber lieferte die kritische Lauge, welche diese ganze Gedankenwelt der Metaphysik und Theologie, den vielgestalteten Wahn der Jahrhunderte, zersetzte und dasjenige, was der romantischen Philosophie als objektive Wirklichkeit, ja als der letzte Grund aller Wirklichkeit gegolten hatte, als subjektive Gebilde, als Erzeugnisse des psychologischen Mechanismus, erkennen lehrte.

So knüpft Feuerbach, über die große philosophische Episode der Spekulation Kants und seiner Nachfolger hinweg, nicht historisch, aber mit dem logischen Zusammenhang seiner Gedanken, unmittelbar an David Hume an, den scharfsinnigsten Geist der englischen Aufklärung, den ersten großen Kritiker der Metaphysik und der Religion. Aber wie Feuerbach die Gewißheit der sinnlich gegebenen Welt, die Realität der Natur und ihres Zusammenhanges, welche für Hume mit der Metaphysik in die Brüche zu gehen drohte, wieder in ihr Recht einsetzt — von derselben psychologischen Betrachtungsweise ausgehend, welche Hume die schärfsten Zweifelswaffen geliefert hatte — so entdeckt er auch in der Religion als weltgeschichtlicher Erscheinung Züge, die Humes Blick verborgen geblieben waren; Züge echter Idealität, edelster Menschlichkeit, für die im Zeitalter der Aufklärung nur der Anhänger und Diener der Religion, nicht der Kritiker der Religion Augen haben konnte. Ein Jahrhundert philosophischer und historischer Arbeit, insbesondere der mächtigen Erhebung des deutschen Geistes war nicht ungenutzt vorübergegangen. Man fühlt seinen mächtigen Flügelschlag, wenn man Humes „Naturgeschichte der Religion“ und Feuerbachs „Vorlesungen über das Wesen der Religion“ nebeneinander hält. Fühlt ihn umsomehr, je enger der Zusammenhang zwischen diesen beiden Grundsäulen der

Religionsphilosophie in Bezug auf die allgemeine geistige Haltung der Verfasser und die Methode der Behandlung ist.

Schon an früherer Stelle (S. 10 f.) wurde darauf hingewiesen, daß die Einsicht in die wissenschaftliche Unhaltbarkeit der Hegelschen Religionsphilosophie es gewesen war, die den Grund zu Feuerbachs eigener Philosophie, der Ueberzeugung von der alleinigen Wirklichkeit des Sinnfälligen, Anschaulichen, Konkreten, im Gegensatze zum bloß Gedachten und Abstrakten, begründet hat. Aber auch nachdem die Fundamente dieser neuen Philosophie gelegt waren, blieb das Religionsproblem das zentrale Problem seines Lebens und Denkens, so daß seine übrige Philosophie dahinter fast verschwand. Begreiflicherweise. Denn sie gab eben nur Umrisse seiner Weltanschauung; scharfgezeichnete, weitgreifende; aber ihre Ausfüllung und Rundung blieb späteren Zeiten vorbehalten. Die Religionsphilosophie aber ist vollkommen abgeschlossen, und mit dem Material, welches Feuerbach überhaupt zu Gebot stand, bis ins kleinste Detail durchgearbeitet. Dieses Verfahren Feuerbachs erwuchs aus einer vollkommen klaren Würdigung der damaligen geistigen Situation. Während er in den nachgelassenen Aphorismen sagt, er glaube eben dadurch, daß er nichts über Naturphilosophie geschrieben, einen Beweis von Sachkenntnis gegeben zu haben, weil zu einer solchen jetzt noch keine Zeit sei[3], heißt es im „Wesen der Religion“[4]: „Im Gebiete der Natur gibt es noch genug Unbegreifliches, aber die Geheimnisse der Religion, die aus dem Menschen entspringen, kann er bis auf den letzten Grund erkennen.“ Der Größe dieser Leistung ist Feuerbach selbst völlig bewußt gewesen. Er wolle nichts anderes geschrieben haben, heißt es in den nachgelassenen Aphorismen[5], nichts anderes nach seinem Tode im Andenken der Menschen zurücklassen, als die „Theogonie“ oder das „Wesen der Religion“. Nur den einen, diese Arbeiten beherrschenden Grund-

gedanken ins Licht des Bewußtseins der Menschheit gesetzt zu haben, sei ihm ausreichend; alles andere, Form, Ausführung, Darstellung, gebe er preis.

Aber dies ist allzu große Bescheidenheit. Die Evidenz dieses Grundgedankens wird erst durch die überwältigende Fülle des Materials geschaffen, auf welches Feuerbach seinen Beweis gestützt hat. Ohne Uebertreibung darf gesagt werden: Wenn es im weiten Bereiche dessen, was nicht durch den Augenschein und nicht durch Rechnung ausgemacht werden kann, eine streng bewiesene Wahrheit gibt, so ist es das Prinzip der Feuerbachschen Religionsphilosophie — wenigstens soweit sie Psychologie der Religion enthält. Und ihre Darlegungen werden künftigen Zeiten einmal genau so selbstverständlich und in ihrer Breite ermüdend vorkommen, wie uns heute die Erörterungen eines Bayle über die Notwendigkeit und das Recht der Toleranz, weil auch er seiner Zeit andemonstrieren mußte, was einer späteren ein Axiom, eine unmittelbare, von selbst einleuchtende Wahrheit geworden ist.

Den Standpunkt, von dem aus Feuerbach das religionsphilosophische Problem anfaßt, bezeichnet zunächst die Ueberzeugung, daß alle Religionen, auch das Christentum nicht ausgenommen, unter einen Gattungsbegriff gehören, sich nicht spezifisch, sondern nur qualitativ unterscheiden [6]. Es gibt nicht auf der einen Seite geoffenbarte, auf der andern Seite historische, vom Menschen geschaffene Religionen, sondern alle Religionen ohne Ausnahme haben eine gemeinsame Natur, eine gemeinsame Wurzel. Alle Religionen sind eine wesentliche Form des menschlichen Geistes, namentlich als Volksgeistes, und alle Religionen haben daher einen gemeinschaftlichen Grund und, so verschieden sie ihrer Vorstellungswelt und ihrem Inhalt nach sein mögen, gemeinschaftliche Gesetze [7].

Mit der vollsten Entschiedenheit gegen alle Verwässerungstheologie sich wendend, verwahrt sich Feuerbach dagegen, daß man zwar bei allen andern Religionen ihre

Mängel und Widersprüche mit der Vernunft hervorhebe, aber bei der sogenannten „absoluten" Religion, d. h. dem Christentum, alle die Vernunft beleidigenden Dinge und Dogmen als unwesentliches Nebenwerk behandle, das nur in einer bestimmten Zeit oder einem bestimmten Vorstellungskreise seinen Grund habe. Wer das Christentum wahrhaft verstehen, d. h. in seiner Identität mit allen andern Religionen begreifen will, der muß das Christentum in seiner ganzen geschichtlichen positiven Wirklichkeit studieren, nicht das charakterlose, laxe, schlappige Christentum der neueren Zeit, dessen Glaube ein durchaus erlogener, sich selbst widersprechender, ungläubig-gläubiger Glaube ist[8].

Diese philosophische Religionswissenschaft kann darum im tiefsten Grunde nur Psychologie der Religion sein: das ist der Sinn der von Feuerbach oft und oft als das Eigentümliche seiner Lehre, als den Schlüssel seiner Methode ausgesprochenen Satzes: Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie[9]. Aber diese philosophische Religionswissenschaft kann nicht in abstracto ausgebildet werden, sondern nur in strengem Zusammenhang mit der Empirie. Dies ist aber in diesem Fall die Geschichte. Alle Religionen sind historische Produkte, und nur aus einer bestimmten geistigen Situation, aus bestimmten Bedürfnissen einer Zeit zu verstehen. Das Bedürfnis ist die höchste, die souveräne Macht, das Schicksal der Geschichte; und noch mehr: das Bedürfnis einer Zeit ist die Religion dieser Zeit[10]. So erklären sich einerseits die gemeinsamen Grundzüge aller Religionen und anderseits die wechselnden Gestalten, die ihre Vorstellungen im einzelnen annehmen. Nur der umfassende Blick auf die historischen, die wirklichen Religionen, nur die religionsgeschichtliche Empirie, kann die psychologische Begründung des Wesens der Religion ermöglichen und die verschiedenen Formen ihrer Erscheinung verständlich machen.

Ganz abgewandt steht Feuerbach dem Wahn der

modernen historisch-kritischen Vermittlungstheologie gegenüber, dem kein Geringerer als D. F. Strauß mit seinem zweiten Leben Jesu die Bahn gewiesen hat und die in der Gegenwart mit Harnacks „Wesen des Christentums“ neue Triumphe feiert, als könne man durch irgend welche Prozesse kritischer Destillation aus den biblischen Berichten ein historisches Christusbild gewinnen. Der Christus, wie er uns in der Bibel überliefert wird, ist keine historische, sondern eine religiöse Person, ein Geschöpf der menschlichen Einbildungskraft und es fehlen uns die Mittel und Werkzeuge, ihn von diesen Zutaten der Phantasie zu entkleiden [11]. Feuerbach leugnet nicht die wirksame Vorbereitungsarbeit, welche diese kritische Theologie eines Strauß, eines Lützelberger u. A. geleistet hat, indem sie den Glauben an die geschichtliche Tatsächlichkeit und Möglichkeit der neutestamentlichen Berichte und anderer Religionsurkunden zerstörte [12]. Aber er ist der Meinung, daß damit die eigentliche Aufgabe erst ihren Anfang nehmen müsse. Es handelt sich nicht darum, aus den Gebilden der religiösen Einbildungskraft angebliche Tatsachen herauszuschälen, sondern aus diesen Gebilden das psychologische Wesen der Religion verständlich zu machen. Das Geschichtliche ist nichts Religiöses, und das Religiöse nichts Geschichtliches; und darum ist es Pedantismus und gänzlicher Mißverstand der Religion, die religiösen Tatsachen, die nur im Glauben existieren, auf geschichtliche Tatsachen zurückführen und die ihnen zugrunde liegende geschichtliche Wahrheit ermitteln zu wollen [13].

Aus dieser Anschauung von der historischen Bedingtheit aller Religionen, auch der christlichen, ergibt sich die Stellung des Denkers zum Christentum der Gegenwart. Es gibt keine absolute Religion. Auch die Religion, mitsamt den psychischen Kräften, aus denen sie entspringt, ist untertan der Macht der Zeit. Es ist anmaßend, die Bedürfnisse des Herzens, aus denen die christlichen

Vorstellungen der Trinität, des Himmels, des persönlichen Gottes entsprungen sind, von der Geschichte abzusondern, sie als außerzeitliche, übergeschichtliche Bedürfnisse hinzustellen: d. h. das christliche Gemüt und seine Bedürfnisse zu dem universalen, schlechthin absoluten Wesen zu machen, dem alle Zeiten und Menschen ohne Unterschied untertan sein sollen[14]. Wie es eine Entwicklung zum Christentum gegeben hat und eine Entwicklung im Christentum, so gibt es auch eine Entwicklung aus dem Christentum hinaus. Ganz wie für D. Fr. Strauß ist auch für Feuerbach die Geschichte der Theologie, insbesondere der protestantischen Theologie, der Prozeß der fortschreitenden Zersetzung des Dogmas, teils durch die ihm immanenten, im Laufe der Zeiten immer stärker hervortretenden Widersprüche, teils durch das Eindringen rationalistischer Denkweise in die Theologie. Das Dogma, in seinem innersten Grunde irrational, nicht von logischen, sondern von gemütlichen Bedürfnissen beherrscht, soll mit der Vernunft in Einklang gebracht werden. Das vollendetste Produkt dieser rationalistischen Umbildung und Auslegung ist für Feuerbach die Hegelsche Philosophie, welche die Identität der christlichen Religion mit der Philosophie behauptet, wenigstens in allem, was den gedanklichen Gehalt anlangt, und den Unterschied auf eine Differenz der Form zurückführt: auf die bildlich-vorstellungsmäßige Ausdrucks- und Vortragsweise dort, die rein begriffliche hier. Der Eindruck dieser Gleichsetzung der Philosophie und der Religion auf die Zeitgenossen war gewaltig. Feuerbachs Zeitgenosse, David Friedrich Strauß, hat diesen Eindruck in der Einleitung zu seiner „Glaubenslehre“ (1840) mit beredter Ironie geschildert — jene schönen hoffnungsreichen Friedenstage, mit denen das 4. Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts sich eröffnete. „Das Hegelsche System wurde als das Kind des Friedens und der Verheißung ausgerufen, mit welchem eine neue Ordnung der Dinge beginnen sollte . . . Welt-

weisheit, die stolze Heidin, unterwarf sich demütig der Taufe und legte ein christliches Glaubensbekenntnis ab, wogegen der Glaube seinerseits keinen Anstand nahm, ihr das Zeugnis vollkommener Christlichkeit auszustellen und sie der Gemeinde zu liebreicher Aufnahme angelegentlich zu empfehlen"[15]. Ja Strauß selbst, obwohl er den Glauben an eine volle Identität des christlichen Dogmas und der philosophischen Erkenntnis nicht mehr teilt, hat immer noch an der Möglichkeit festgehalten, daß die durch die Jahrhunderte geübte Kritik der dogmatischen Vorstellungen, deren Bilanz er selbst zu ziehen beabsichtigt, mit einem positiven Rest abschließen könne. Er gibt freilich zu, daß die der Religion als solcher wesentliche Form der Vorstellung, oder des Gemüts und der Phantasie, auch den Inhalt affiziere, ihn zu einem anderen, weniger vollkommenen mache, als der durch reine Vernunft hervorgebrachte philosophische Inhalt ist. Aber er zweifelt nicht daran, „daß der menschliche Trieb nach Selbsterkenntnis, die Vernunft, durch die aufsteigende Reihe der Religionen zu immer größerer Annäherung an die Wahrheit leite"[16]. Er hofft, daß nach vollkommen durchgeführter kritischer Säuberung des Dogmas von allen Schlacken, die Hegel in allzu hohem Grade unterlassen habe, ein gewisser Grundbestand übrig bleibe, welcher eine durchgeführte Vergleichung mit der Philosophie, soweit sie Ethik und metaphysische Lehre vom Absoluten ist, gestattet, und der in dieser Form vielleicht Gemeingut aller Teile der menschlichen Gesellschaft werden könnte. Darum verfolgt Strauß in seiner „Glaubenslehre" nicht nur eine historisch-kritische, sondern auch eine positiv rekonstruierende Tendenz, wie er ja auch lange den Anspruch erhoben hat, diese kritisch ausgeglühte Theologie, die zugleich Philosophie sein sollte, öffentlich als Mitglied einer theologisch-evangelischen Fakultät lehren zu dürfen. Und erst viel später hat Strauß, nachdem er, nicht ohne die fördernde Einwirkung Feuerbachs, mit sich

selbst ganz ins Klare gekommen war, die Täuschung, die hier obwaltete, erkannt, und die Gemütsmomente, die sie begünstigten, offen und ohne Rückhalt ausgesprochen[17].

Bei Feuerbach dagegen bricht schon im Jahre 1839 — und dies ist der Moment, in welchem er seine selbständige Stellung als Denker im Gegensatze zu Hegel gewinnt — die Ueberzeugung durch, daß dieser Panlogismus, dieser absolute Idealismus, auf welchen Strauß noch in der „Glaubenslehre“ den wesentlichen Gehalt der Dogmatik reduzieren zu können meinte, selbst nichts anderes ist, als verkappte Theologie: ein Versuch, die Philosophie zu theologisieren, nachdem die Philosophie der Aufklärung die Theologie rationalisiert hatte. Ueber die Religionsphilosophie Hegels hinaus gibt es also für Feuerbach kein Plus ultra; nur Selbstbesinnung und Umkehr. Nichts hat er darum mit größerer Entschiedenheit und mit schonungsloserem Blick in das böse Gewissen seiner Zeit gefordert, als daß man sich das wahre Verhältnis zwischen christlichem Glauben und moderner Bildung klar mache; daß man jenes Zwitterwesen, jenen gläubigen Unglauben oder ungläubigen Glauben endlich abtue, welcher immerfort vorgibt, an Vorstellungen festzuhalten und an ihnen sein Genüge zu finden, welche doch schlechterdings unvollziehbar geworden sind, nachdem eine gewisse Stufe des Denkens einmal erreicht ist. Und während er dem naiven Glauben, dem Glauben der religionsschöpferischen Zeiten, das feinste Verständnis entgegenbringt und ihm, fast möchte man sagen, liebevoll die Herzensbedrängnisse und Phantasiekünste abfrägt, aus denen seine Bilderwelt entstanden, wirft er der Zeit, die immer noch zu den alten Göttern zu beten vorgibt, obwohl ihr alle Kraft und Unbefangenheit des Glaubens längst abhanden gekommen ist, die Schrifttafeln dieses Glaubens zertrümmert vor die Füße.

2. Allgemeine Theorie der Religion.

Der leitende Gedanke, welcher Feuerbachs religionsphilosophische Untersuchungen beherrscht, das wesentlich Neue, das ihm im Gegensatze zu Hegel und allem religiösen Rationalismus aufgegangen war, ist sein Verständnis für den praktischen, den pathetischen, um nicht zu sagen pathologischen Charakter der Religion. Die Religion will nicht erkennen; sie will dem Menschen etwas leisten; sie hat ihre tiefsten Wurzeln nicht im Denken, sondern im Gemüt, im Willen. Damit steht Feuerbah durchaus auf der Seite Schleiermachers gegen Hegel. Dieser ist darum nicht in das eigentümliche Wesen der Religion eingedrungen, weil er das Gefühl zu etwas Nebensächlichem, Sekundärem in der Religion gemacht hat, während es doch das Wesentliche, die eigentliche Hauptsache ist. Feuerbach selbst erinnert[18] an jene Theorie der Religion, welche Schleiermacher in seinen „Reden über die Religion" am Anfang des 19. Jahrhunderts entwickelt und mit welcher er sich in die vordersten Reihen der Romantik gestellt hatte. Nicht ein Büttel zu moralischen Zwecken, nicht ein Konkurrent unserer Erkenntnis ist die Religion. Wer sie so ansieht, der fälscht sie in ihren Wurzeln, bringt sie in unauflösliche Widersprüche mit anderen Geistesmächten und raubt sich jedes Verständnis ihrer eigenartigen und unersetzlichen Funktion. Die Religion ist für Schleiermacher eine ganz selbständige, eigenartige Form des geistigen Lebens: das gefühlsmäßige Ergriffensein von unserem Zusammenhang mit dem Universum, das Gefühl unserer Abhängigkeit von der allgemeinen Ordnung der Dinge.

Diese Theorie hatte der Nüchternheit und Poesielosigkeit gegenüber, mit welcher der ganze Rationalismus, mit welcher noch Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" diese Dinge ansah, ihre großen Verdienste; aber sie war verschwommen und un-

klar geblieben und hatte sich ganz unfähig erwiesen, den konkreten Stoff der Religionsgeschichte zu durchleuchten. Und Schleiermacher selbst, in dem später der positive Theologe mehr und mehr Macht über die romantischen Neigungen seiner Jugend gewann, war in der Folge ganz andere Wege gegangen. So ist es eigentlich nur der eine Begriff des Abhängigkeitsgefühls, welcher Feuerbachs Religionsphilosophie mit der Schleiermachers verknüpft. Was dieser beschrieben hatte, war die Art und Weise gewesen, wie der Mensch einer hoch entwickelten, auf gesicherter Grundlage aufgebauten Kultur sich mit dem Universum verknüpft und von ihm abhängig weiß: ein sanftes träumerisches Sichwiegen im Gedanken dieses Zusammenhangs des Individuums mit dem All, aus dem praktisch nichts folgt, der unser Handeln nicht bestimmt, sondern nur wie eine geheimnisvolle Musik unser Tun und Lassen begleitet. Aber ist dies die Art und Weise, in welcher sich die Menschheit von dem Universum abhängig fühlt? Beschreibt dies den Vorgang, aus welchem, nicht die religiösen Stimmungen eines modernen Romantikers, sondern die historischen Religionen erwachsen?

Auf diese Frage antwortet Feuerbach mit dem entschiedensten Nein. Die Abhängigkeit, in welcher sich der Mensch tatsächlich vom Universum oder von der ihn umgebenden Natur befindet, die Gefühle, die von dieser Abhängigkeit erregt werden, sind kein bloßes Stimmungselement; sie greifen zu tief in das menschliche Leben ein. Mit seinem Dasein, mit der Befriedigung der notwendigsten Lebensbedürfnisse, mit dem Gedeihen seiner Arbeit, dem Erfolg seiner Unternehmungen, mit der Sicherung seiner selbst und seiner Liebsten vor Krankheit, Gefahr und Tod, mit allem, was Gegenstand seines Wunsches und seiner Furcht, seiner Freuden und seiner Leiden ist — mit all dem sieht sich der Mensch in einen Zusammenhang von Kräften und Ereignissen hineingestellt, die sich seiner Voraussicht und Berechnung, seinem Verständnis und seiner Beherrschung

immer wieder entziehen. Er tut, was er weiß und vermag: den Erfolg hat er nicht in der Hand; er kommt aus dem Unbekannten. Er überrascht heute wie ein unerwartetes Geschenk den Nichtsahnenden; er weigert sich ein andermal dem hartnäckigst Ringenden. Und der Mensch staunt über das geheimnisvolle Walten und Wirken der Natur, die ihm verschwenderisch die Tafel des Lebens deckt, ihn mit Licht und Wärme umflutet und tausend köstliche Dinge aus dem Schoß der Erde hervorlockt, und ihm dann wieder das Notwendigste versagt und ihn in der tiefsten Seele erschreckt durch grausiges Wüten und sinnlose Zerstörung. Und nicht geringere Rätsel steigen dem Menschen auch aus dem eigenen Innern auf. Immer wieder fühlt der Mensch, daß er nicht alles kann, was er möchte; daß er abhängig ist von Gaben und Anlagen, die sein Leben bestimmen, die er sich nicht gegeben hat und nicht geben kann, sondern mit denen er sich einfach vorfindet; und oft fühlt er sich fortgerissen von dunklen Gewalten seiner Brust zu Taten, vor denen er schaudernd steht, wenn sie vollbracht sind [19].

Aus all diesen Erfahrungen, die das Leben jedes Einzelnen und jedes Volkes erfüllen, und die um so stärker und eindrucksvoller wirken, je geringer das Verständnis der natürlichen Gesetzmäßigkeit und je bescheidener die Erfolge einer auf ihr beruhenden Technik zum Schutze des Lebens und zur Sicherung seiner Zwecke sind, webt nun die menschliche Einbildungskraft bunte Gewebe. Der Mensch kann ursprünglich die Natur nur von sich aus erfassen. Nur das eigene Wesen, nur die Vorgänge, die er in seinem Innern wahrnimmt, sind ihm unmittelbar verständlich. Er kennt aus sich den Zusammenhang von Wollen und Handeln; die Abhängigkeit des Geschehens von Zwecken, ja oft von Stimmungen, von Launen. Das ist ihm vertraut; da findet er sich selbst wieder: der unpersönliche Zusammenhang des natürlichen Geschehens, aus bloßer Gesetzmäßigkeit, aus dem Gegebensein be-

stimmter Bedingungen heraus, ist ihm zunächst undenkbar.

Diese Ableitung des Naturnotwendigen von einer freien Ursache d. h. von menschenähnlicher Willkür, kann nur Hand in Hand mit der durch keine Erkenntnis gezügelten Einbildungskraft des Menschen gehen. Sie ist eine Tochter der Unwissenheit. Denn überall, wo sich der Mensch einige Kenntnisse von den gewöhnlichen Erscheinungen der Natur erworben hat, da fängt er an, nur in ungewöhnlichen und unbekannten Naturerscheinungen, d. h. im Bereich seiner Unwissenheit, die Spuren willkürlicher und freier Ursachen zu suchen. Der Mensch beseelt also die Natur und ihre Vorgänge; er macht sie sich verständlich, indem er sie vermenschlicht; indem er in den Kräften und Erscheinungen der Natur Wesenheiten erblickt, die dem menschlichen Wesen verwandt sind; indem er den natürlichen Ereignissen Zwecke und Gedanken zugrunde legt. Indem die Phantasie so das Leblose belebt, das Unpersönliche personifiziert, das Außermenschliche vermenschlicht, schafft sie gewissermaßen ein Doppelreich: die Vorgänge in der Natur werden Zeichen oder Aeußerungen der hinter ihnen stehenden, in ihnen sich offenbarenden Kräfte; geradeso, wie der Mensch seinen einzelnen Handlungen als Ganzes, als bleibender Grund gegenübersteht. Nur so, nur durch diesen kühnen Schritt ins Unsichtbare, Gestaltlose kann die Vermenschlichung der Natur gelingen; ohne diese Verdoppelung würde der Kontrast zwischen dem, was sinnlich erscheint und dem, was gedacht wird, allzu groß. Nicht Blitz und Donner sind Zeus; nicht die Ackerkrume Ceres; nicht der Weinstock und die Reben Dionysos: sie sind nur die Aeußerungsweisen, unter denen das Wesen dieser Gottheiten unmittelbar angeschaut wird, oder vielmehr: der wunderbare, außerordentliche, für das menschliche Leben so bedeutungsvolle Zusammenhang natürlichen Geschehens, aus dem das Gewitter, aus dem die Fruchtbarkeit der Erde, die süße Gabe des Weins entspringen,

wird für die Phantasie zum Tun unsichtbarer Wesenheiten, die in ihrem Tun sich offenbaren und sichtbar werden. Menschlich — denn der Mensch findet in dem Tun der Natur sich selbst und seine Launen wieder; er kann sich überhaupt alles Geschehen nur als Handeln denken — und doch zugleich übermenschlich; denn er fühlt täglich, stündlich, wie überlegen das Walten der Naturkräfte seinem eigenen Können ist, wie ungeheuer ihre Wirkungen an Größe, wie unaufhaltsam, unwiderstehlich der Lauf ihres Geschehens. Indem darum die Phantasie die Natur vermenschlicht und sie sich dadurch näher bringt, vergöttlicht sie die Natur zugleich und rückt sie damit wieder in eine geheimnisvolle Ferne, oder läßt hinter den sinnlichen Formen der Erscheinung die Tiefe eines übermenschlichen, eines göttlichen Lebens und Handelns ahnen.

Welche Kräfte und Erscheinungen der Natur in diesen Doppelprozeß ihrer Humanisierung und ihrer Divinisierung eingehen, welche Züge des Naturlebens vorzugsweise von der gestaltenden Phantasie ergriffen und in göttliche Wesenheiten und ihre Eigenschaften umgewandelt werden, das läßt sich im allgemeinen nicht bestimmen. Das ist bedingt durch Besonderheiten des natürlichen Milieus, in dem die einzelnen Völker leben, bedingt durch die Grundzüge der nationalen Anlage, bedingt durch die spezielle Richtung, in welcher durch das Zusammenwirken beider Faktoren der Mensch sein Wesen ausbildet. Den großen Verschiedenheiten der Natur in verschiedenen Himmelsstrichen, den großen Abständen der natürlichen Begabung, entspricht das bunte Gewimmel der verschiedenartigsten Göttergestalten, welches die vergleichende Religionsforschung aufweist. Der Regelmäßigkeit, mit der gewisse Züge des Naturlebens überall wiederkehren, der Gleichheit in gewissen Grundzügen der menschlichen Organisation, entspricht die Leichtigkeit, mit welcher inmitten dieser Buntheit verwandte, ja völlig identische Bildungen und Gestalten aufzufinden sind. Durch die ganze Götter-

geschichte aber zieht sich als roter Faden die aufsteigende Entwicklung vom Nationalen zum Universalen, vom Stamm und Volke zur Menschheit, also auch von beschränkten, nur die Eigentümlichkeit eines bestimmten Landes und seiner Bewohner repräsentierenden göttlichen Wesen zu universellen, die Menschheit als solche repräsentierenden Gottheiten [20].

Aber diese gestaltende Tätigkeit der Phantasie, die das menschliche Wesen in die Natur hineinzaubert und es dann, geblendet von der Größe und Erhabenheit der Natur, weit über alles Menschentum erhöht, schafft für sich allein noch nicht die Religion. Religion hat einen stärkeren, heißeren Pulsschlag. Die Tätigkeit der Phantasie, aus welcher die Religionen entstehen, ist ja kein leichtes, freies Spiel, wie beim Künstler; sie wird beseelt von furchtbarem Ernste. Wie die Natur überall verwachsen ist mit unseren stärksten Trieben, unseren grundwesentlichen Bedürfnissen und an den Kern des Lebens greift, so wird auch die Phantasie, welche die Natur gestaltet, indem sie sie vermenschlicht, vom Glückseligkeitstriebe, vom Wunsche beflügelt. Aber der Lauf der Natur und der Lauf unserer Wünsche gehen oft weit auseinander. Der Wunsch des Menschen ist kühn, schrankenlos, geraden Fluges auf das Glück, auf die Erfüllung gerichtet; das Können, das Vollbringen, eng, beschränkt, tausendfach gebunden und verkümmert. Aber muß dem so sein? Führt keine Brücke durch das goldene Tor des Wunsches zur Wirklichkeit? Warum nicht? Wenn die Natur doch im tiefsten Grunde unseresgleichen, menschenähnlich ist; wenn sie ein Ohr hat, zu hören unsere Klage, ein Herz, mitzufühlen mit dem Leidenden, dem Bittenden — warum sollte sie unseren Wünschen nicht dienstbar sein? Aus der Vermenschlichung der Natur folgt notwendig die Möglichkeit, Einfluß auf sie zu gewinnen; denn die Vorgänge in der Natur sind ja nichts anderes, als das Wirken der Götter, und die Götter — übermenschliche Menschen: das

Wesen des Menschen projiziert in die Natur, hinter die Natur. Auf die Götter aber macht man durch die gleichen Mittel Eindruck wie auf die Menschen, insbesondere die Gewaltigen unter den Menschen: man naht ihnen bittend, mit Geschenken, mit Opfergaben; man demütigt sich vor ihnen; man sucht ihren Willen zu erforschen; man will durch ihre Macht die eigene Macht erhöhen. Und sie sind gewaltig; sie müssen gewaltig sein: denn offenbart sich nicht in all den Wunderwerken der Natur, in ihrer Größe, in ihrer Unbegreiflichkeit, in ihrer Zweckmäßigkeit, die ungeheure Göttermacht? Und ist die Natur nicht wohltätig? Nicht die Quelle alles Segens? Und wenn sie es nicht ist, sie, die doch Alles kann, muß es nicht darum sein, weil sie es nicht will, weil die Götter nicht günstig sind, weil die rechten Mittel nicht gefunden sind, sie zu bewegen?[21]

Darum gehören Gebet und Opfer, Zauberei und Sakramente, Glaube und Wunder, unzertrennlich zur Religion — sie sind nur verschiedene Glieder, verschiedene Momente eines und desselben Zusammenhanges. So ist insbesondere das *Wunder* der eigentliche Lebensnerv aller Religion. Gottesglaube und Wunderglaube sind im Grunde Eins. Die Natur macht den Eindruck eines persönlichen Wesens; eines Wesens, das menschähnlich ist, aber zugleich übermenschliche Kraft hat. Alles Naturgeschehen ist Werk der Götter. Die Götter aber können tun wie sie wollen: die Götter des Polytheismus jeder innerhalb seiner Sphäre, jeder innerhalb des Kreises von Erscheinungen, aus dem seine Vorstellung erwachsen ist; der Gott des Monotheismus in der Natur schlechthin. Nur ein kleiner Teil des Naturgeschehens ist für den Menschen bei einem unentwickelten Stande der Erfahrung und Wissenschaft so regelmäßig, um den Gedanken der inneren Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit zu erwecken. Der Gedanke, daß in der Natur Alles nach allgemeinen Gesetzen notwendig geschieht, ist ein spätes Produkt der geistigen Entwicklung, und überall,

wo er auftritt, im stärksten Gegensatz zu der religiösen Anschauung erwachsen. Er ringt in Zeiten wachsender Bildung der religiösen Anschauung ein Gebiet nach dem andern ab; aber die völlige Rationalisierung des Geschehens auf allen Gebieten ist so schwierig, und vor allem: des Unberechenbaren, Zufälligen bleibt auch da, wo das Prinzip der Naturgesetzlichkeit schon aufdämmert, noch so viel im einzelnen stehen, daß der Gedanke an ein willkürliches Eingreifen der die Natur beherrschenden göttlichen Mächte in den Weltlauf, also die spezifisch religiöse Betrachtung, immer wieder Gebiete findet, auf denen sie unangefochten bleibt.

Das Spezifische der religiösen Betrachtung ist aber die von den menschlichen Wünschen beflügelte Einbildungskraft. In den Wundern versinnlicht sich das Wesen der Religion. Die Wunder aufheben heißt die Götter aufheben. Denn Wunder geschehen nur in der Not; geschehen nur da, wo der Mensch von einem Uebel erlöst sein will, von dem er aber, solange es nur natürlich zugeht, nicht erlöst werden kann. Alle religiösen Wunder unterscheiden sich auf eine so augenfällige und unverkennbare Weise von den Wirkungen der Natur, daß man ohne Bedenken behaupten kann, sie können nicht aus dem Zusammenhang der natürlichen Dinge und Ursachen entstanden sein. Es ist vollkommen zutreffend, wenn die alten Theologen lehren, die Wunder seien nicht nur über, sondern gegen die Naturordnung, gegen das Wesen der Natur, und nur durch außerordentliche Einwirkung der göttlichen Allmacht zu erklären. Aber diese übernatürliche göttliche Macht ist eben die Macht der menschlichen Wünsche, der menschlichen Einbildungskraft. Sie stellt Wunder als wirkliche Tatsachen vor, außer und über dem Zusammenhang der Dinge, außer und über der Notwendigkeit der Natur. Wunder geschehen stets nur da, wo der Wunderglaube ein allgemeines historisches Faktum ist. Dieser Glaube geht dem Wunder voraus; er ist der Ursprung

des Wunders. Wunder geschehen, wenn man sie für möglich hält, wenn die Naturerkenntnis der Einbildungskraft noch keine Hindernisse in den Weg legt; Wunder geschehen, wo der Mensch sich in seiner Einzelheit und Besonderheit als den Endzweck der Natur erfaßt[22].

Wenn aber die Macht der Einbildungskraft sich abschwächt; wenn die Götter kein Wunder mehr tun können, d. h. den Lauf der Natur im Sinne der menschlichen Wünsche und der von ihnen geleiteten Einbildungskraft bestimmen, umgestalten, verändern; wenn sie nicht mehr den Wellen und Winden gebieten, die Blitze lenken, Krankheit senden und heilen, Sieg nehmen und geben; wenn sie nicht mehr Tote auferwecken und den Sinn des Menschen verändern, den Bösen rein und heilig machen können; wenn das alles in den Gedanken der Menschen nur noch durch natürliche Mittel und eine darauf gegründete Technik möglich ist — dann hat die religiöse Betrachtung überhaupt aufgehört; dann werden die Götter nicht mehr geglaubt; und in dem Augenblick, wo der Glaube an sie verschwindet, verflüchtigen sie sich, gleichwie der Opferrauch, der in den Lüften verschwimmt. Denn alle Gottheiten, vom Gott des Fetischanbeters bis zum Gott der christlichen Theologie, wurzeln nur im Glauben, d. h. im Wunsche und in der Phantasie; alle Gottheiten sind Wesen, die nicht außer der Religion, nicht unabhängig von ihr existieren, die außer dem subjektiven Sein in den Gemütern der Gläubigen überhaupt kein Dasein besitzen[23]. „Gott ist ein unaussprechlicher Seufzer im Grund der Seelen gelegen" — diesen Ausspruch Sebastian Franks nennt Feuerbach den merkwürdigsten, tiefsten und wahrsten Ausspruch der deutschen Mystik[24].

Ebenso ist der Glaube im Sinne der Religion, wie Feuerbach in einer ungemein instruktiven Zusammenstellung von Sätzen der theologischen Literatur über das Wesen des Glaubens gezeigt hat[25], nichts anderes, als die Tätigkeit der von den menschlichen Wünschen und Bedürf-

nissen beflügelten und geleiteten Einbildungskraft. Die Allmacht des Glaubens und die Allmacht der Götter ist die Allmacht der Phantasie. Der Glaube glaubt an Wunder; ja Gottesglaube und Wunderglaube sind eins, absolut unzertrennlich. Wunder und Gott unterscheiden sich nur wie Handlung und handelndes Wesen. Das Wunder ist das äußere Gesicht des Glaubens; der Glaube die innere Seele des Wunders. Das Wunder ist nur ein sinnliches Beispiel von dem, was der Glaube vermag. Der Glaube ist frei, unumschränkt; er entfesselt die Wünsche des Menschen von den Banden der natürlichen Vernunft; er bezieht sich nur auf Dinge, welche den Schranken, d. h. Gesetzen, der Natur und Vernunft widersprechen und die Allmacht des menschlichen Gemüts, der menschlichen Wünsche vergegenständlichen. Jeder Wunsch will aus Sein Nichtsein, und aus Nichtsein Sein machen. Aber jeder bestimmte Wunsch ist noch gebunden an einen bestimmten Gegenstand. Das Wesen des Wunsches überhaupt ist daher erst im Begriffe der Allmacht unbedingt ausgesprochen. Die Allmacht aber geht über die Grenzen der Natur und Vernunft; sie kann, was der Vernunft nach Unsinn, der Natur nach Unmöglichkeit ist; und sie geht nur über diese Grenzen hinaus, weil das menschliche Wünschen über die Grenzen der Natur und Vernunft geht — versteht sich, der Vorstellung und Einbildung, nicht der Wahrheit und Wirklichkeit nach.

Niemand hat diesen Zusammenhang des Glaubens mit den Wünschen und Bedürfnissen des Menschen mit einer gewaltigeren Ueberzeugungskraft und zugleich mit größerer Naivität ausgesprochen als Luther. „Was heißt einen Gott haben, oder was ist Gott? Antwort: Ein Gott heißet das, wozu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten, also daß einen Gott haben nichts anderes ist, als ihm von Herzen glauben und vertrauen; wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen des Herzens machet beide, Gott und Abgott. Worauf du nun dein

Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott." Und an anderer Stelle heißt es: „Die Werke und Gottesdienste aller Völker bezeugen das auch, daß ein Gott sein anders nichts sei, denn den Menschen Gutes tun. Darum rufet einer Jovem, der andere Martem an, aus keiner andern Meinung, denn alleine darum, daß sie ihnen wollen geholfen haben. Wiewohl sie nun in der Person Gottes irren um der Abgötterei willen, so ist doch gleichwohl der Dienst der, der dem rechten Gott gebühret, das ist die Anrufung, und daß sie alles Gutes und Hilfe von ihm erwarten" [26].

Von einer andern Seite zeigen dasselbe Grundverhältnis der Religion Gebet und Opfer.

Im Gebet gießt der Mensch seine Herzensbedrängnis vor Gott aus, bekennt er ihm seine geheimsten Gedanken, seine innigsten Wünsche. Aber er äußert diese Wünsche in der Zuversicht, ja in der Gewißheit, daß sie erfüllt werden. Gott ist das Jawort des menschlichen Gemüts; das Gebet die Gewißheit, daß die Macht des Gemüts größer als die Macht der Natur, daß das Herzensbedürfnis die allgebietende Notwendigkeit, das Schicksal der Welt ist. Das Gebet verändert den Naturlauf; es bestimmt die Gottheit zur Hervorbringung einer Wirkung, die mit den Gesetzen der Natur im Widerspruch steht. Im Gebet vergißt der Mensch, daß eine Schranke seiner Wünsche existiert und ist selig in diesem Vergessen. Nur ein zuversichtliches, aufrichtiges, herzliches, inniges Gebet, sagt man, hilft. Gewiß; aber diese Hilfe liegt im Gebete selbst. Wie überhaupt in der Religion so ist auch hier das Subjektive, Menschliche in Wahrheit nicht das Untergeordnete, sondern die Sache selbst. Aus subjektiven Gründen vermag auch mehr das gemeinschaftliche als das einsame Gebet. Denn Gemeinsamkeit erhöht die Gemütskraft, steigert das Selbstgefühl. Was man allein nicht vermag, vermag man mit Anderen [27].

Das stärkste Mittel, welches der Mensch besitzt, um den Sinn der Götter seinen Wünschen günstig zu stimmen, ist

das Opfer[28]. Scheinbar, wie alles was Selbstverleugnung, Selbstaufopferung heißt, eine Gegeninstanz gegen jede Auffassung, welche die Religion auf den Glückseligkeitstrieb bezieht; in Wahrheit die kräftigste Bestätigung. Denn warum verleugnet sich der Mensch in der Religion? Um sich die Gunst seiner Götter zu erwerben. Er verneint sich nicht, um sich zu verneinen, sondern um in der Verneinung sich zu bejahen. Ja man kann sagen, im Opfer versinnbildlicht und konzentriert sich das ganze Wesen der Religion. Der Grund des Opfers ist das Abhängigkeitsgefühl, ist die Furcht, der Zweifel, die Ungewißheit des Erfolgs, die Reue über eine begangene Sünde; aber der Zweck des Opfers, sein Resultat, ist das Selbstgefühl, der Mut, der Genuß, die Gewißheit des Erfolgs. Man entäußert sich im Opfer ja nur darum wertvoller Dinge, ja selbst des Lebens, weil man denkt, daß solcher Gesinnung die Götter nicht widerstehen können, daß das Opfer den Willen der Götter dem des Menschen unterwirft; weil man allenthalben, auch im Leben und abgesehen von den Göttern, unzählige Nebenwünsche einem Hauptwunsche, den man verwirklichen will, aufopfern muß. Die christliche Religion verlangt von ihren Gläubigen das Gebet: Herr, nicht mein, sondern dein Wille geschehe. Kann mit dieser Entsagung irgend eine Glückseligkeitstheorie vereinbart werden? Warum nicht? Der Sinn dieses Gebetes und der in ihm scheinbar sich ausdrückenden Aufopferung aller Wünsche ist doch nur der: Nicht der Wille oder der Wunsch, der dieses oder jenes will und, wenn er erfüllt wird, mir später einmal vielleicht zum Verderben gereicht; nicht der Wille zu den sogenannten zeitlichen Gütern geschehe. Keineswegs aber ist damit gesagt, daß nicht der Wille des Glückseligkeitstriebs überhaupt, nicht der Wunsch des bleibenden, ewigen Glücks, der himmlischen Glückseligkeit, erfüllt werden solle. Der Christ setzt ja voraus, wenn er wünscht oder betet, es möge der Wille Gottes geschehen, daß dieser Wille

nur das Beste, das Wohl des Menschen, wenigstens sein ewiges Wohl und Heil wolle. Der Zurückführung der Religion und der Götter auf die Wünsche der Menschen widerspricht also keineswegs die Resignation, der Verzicht auf Befriedigung dieser oder jener einzelnen Wünsche, welche die Religion gebietet[29].

3. Spezielle Formen der Religion.

Die bisherige Beschreibung und Analyse hat die allen Religionen gemeinsamen Grundzüge herausgehoben. Alle Religionen sind Gebilde der Einbildungskraft, beflügelt und geformt durch Furcht und Hoffnung, durch Verehrung und Dankbarkeit, mit einem Worte, durch den Glückseligkeitstrieb; alle Religionen beruhen auf einer eigentümlichen Illusion, indem der Mensch sein eigenes Wesen in die Natur oder hinter die Natur projiziert und es vermöge dieser Projektion in dasjenige, was dem Subjekt als Objekt gegenübersteht, anschaut als ein anderes Wesen, wodurch dieses Gebilde seiner Einbildungskraft den Schein und Schimmer der Wirklichkeit, ja der höchsten Wirklichkeit, empfängt. Oder, wie Feuerbach selbst formuliert hat: „Das objektive Wesen (die Natur) als subjektives, das Wesen der Natur als von der Natur unterschiedenes, als menschliches Wesen; das Wesen des Menschen als vom Menschen unterschiedenes, als nicht menschliches Wesen: dies ist das göttliche Wesen, dies das Wesen der Religion, dies das Geheimnis aller Mystik und Spekulation, dies das Wunder aller Wunder, über das der Mensch in tiefstes Staunen und Entzücken versinkt — nicht ein bewußtes Machen und Schaffen, sondern ein unwillkürlicher Prozeß, der im tiefsten Grunde des menschlichen Wesens seine Wurzeln hat, und auf dem alles sog. natürliche Gottesbewußtsein, der sog. Instinkt der Religion, beruht“[30].

Von diesem Grundzug ihres Wesen kann man sich

keine Religion emanzipieren, ohne sich selbst zu verflüchtigen. Aber innerhalb des Bereiches der spezifisch religiösen Gefühls- und Phantasiewelt läßt sich eine gewisse Scheidung beobachten, die, zurückgeführt auf die allgemeine psychologische Grundlage der Religion, teils auf der verschiedenen Gestaltung der menschlichen Wünsche, teils auf dem verschiedenen Verhalten der menschlichen Einbildungskraft bei der für die Religion charakteristischen Verschmelzung des Natur- und Menschenwesens in ein Wesen beruht. Dieser psychologischen Verschiedenheit entspricht die Scheidung aller Religionen in zwei Haupttypen: Naturreligionen und Geistesreligionen, oder polytheistische und monotheistische Religionen[31].

Diese Scheidung zwischen Naturreligion und Geistesreligion ist nur relativ, nicht unbedingt. Wohl ist die Natur der erste und fundamentale Gegenstand der Religion; aber sie ist es, selbst in den Naturreligionen, nicht als Natur, sondern als das, was der Mensch selbst ist, als ein persönliches, lebendiges und empfindendes Wesen[32]. Die Geistesreligion, vor allem die christliche, ist dagegen ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst, oder richtiger, zu seinem Wesen; aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen. Das göttliche Wesen ist in der Geistesreligion nichts anderes als das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen Menschen, vergegenständlicht, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eigenes Wesen[33], oder, wie es in den Heidelberger Vorlesungen heißt: „Inhalt der christlichen Religion ist das, was der Mensch noch nicht wirklich ist, aber einst zu werden hofft und glaubt, einst werden will; was daher nur ein Gegenstand des Wunsches, des Strebens, der Phantasie, m. a. W. ein Ideal ist“[34].

Aber sowenig die Naturreligion, auch nicht die primitivste und roheste, die Naturwesen selbst zu Göttern

macht, sondern das Geistige in ihnen, d. h. sie selbst als vorgestellte Wesen, als Wesen der Phantasie und des Gemüts: sowenig kommt auch die geistigste aller Religionen, das Christentum, von der Natur los. Es ändert sich nur die Beziehung der Gottheit auf die Natur. Auch die Götter der Naturreligion sind in einem gewissen Sinne Herren der Natur; erst die Gottheit der Geistesreligion wird zum absoluten Monarchen, d. h. zum Schöpfer. Scheinbar versinkt hier die Natur vor der Größe und Gewalt der Gottheit, die sie beliebig setzen oder aufheben kann. Aber der Gott, der die Welt aus Nichts erschafft und wenn er will wieder ins Nichts verstößt, ist nichts anderes, als das Wesen der menschlichen Abstraktions- und Einbildungskraft, in welcher ich mir die Welt beliebig als seiend und nicht-seiend vorstellen kann. Und wenn die Naturreligion die wirklichen Wesen und Vorgänge der Natur zu vorgestellten Wesen macht, zu Wesen der Einbildung, so macht umgekehrt die Geistesreligion Einbildungen und Gedanken zu wirklichen Wesen, oder vielmehr das Wesen der Vorstellungs-, Denk- und Einbildungskraft zum wirklichsten, absoluten, höchsten Wesen. Dies geistige Wesen ist natürlich nichts anderes, als das geistige Wesen des Menschen; aber er kann es nur dadurch zu einem anderen, von ihm unterschiedenen und unvergleichlichen Wesen machen, daß er mit ihm zugleich das von seinem Wesen unterschiedene Wesen der Natur verbindet; daß er es zur Ursache der Natur macht, zum unbeschränkten Herren der Natur, also zur Ursache von Wirkungen, welche der menschliche Geist, Wille und Verstand nicht hervorbringen kann[85].

So kann also zusammenfassend gesagt werden: Auch in den Gottheiten der Naturreligionen steckt doch Geist und Gemüt; auch in dem Gotte der Geistesreligion bleibt, wie immer verflüchtigt, ein Stück Natur. Wird der Geist aus den vergöttlichten Naturwesen herausdestilliert, so bleibt nichts übrig, was Objekt der Religion sein könnte,

sondern nur ein physikalischer Prozeß, nur Kraft und Stoff. Wird die Beziehung des monotheistischen Gottes auf die Natur aufgehoben, so bleibt nichts übrig, als der abstrakte Mensch, der Mensch als Gattung gedacht und idealisiert. Und so besteht aller geschichtliche Fortgang in den Religionen selbst darin, daß das, was auf früherer Stufe für etwas Objektives galt, der späteren zu etwas Subjektivem wird, d. h. daß das, was als Gott angeschaut und angebetet wurde, als etwas Natürliches oder Menschliches erkannt wird. Darum ist immer die frühere Religion der späteren Götzendienst: der Mensch hat sein eigenes Wesen angebetet, aber den angebeteten Gegenstand nicht als sein Wesen erkannt. Aber jede bestimmte Religion, die ihre älteren Schwestern als Götzendienerinnen bezeichnet, nimmt sich selbst — und zwar notwendig, denn sonst wäre sie nicht mehr Religion — von dem allgemeinen Wesen der Religion aus; sie schiebt auf die andern Religionen, was doch Wesen der Religion überhaupt ist: das Wesen des Menschen in Natur und Welt zu projizieren und vermöge dieser Projektion als ein vom Menschen unterschiedenes, als das göttliche Wesen aufzufassen und anzubeten [36].

Wo diese Projektion aber völlig verschwindet, wo unter Gott nichts anderes gedacht wird, als das oberste Prinzip der Naturgesetzlichkeit, da hört auch die Religion auf. Ein Wesen, das nur ein philosophisches Prinzip ist, aber kein Gegenstand der Verehrung, des Gemütes; ein Wesen, das keine Gebete erhört und keine Wünsche erfüllt: das ist ein Gott nur dem Namen, aber nicht dem Wesen nach [37].

Dasselbe gilt von der Behauptung des Rationalismus, die Moral mache das Wesen der Religion aus. Moralisch kann man ohne Gott sein; aber selig — im supranaturalistischen, christlichen Sinne — kann man nicht ohne Gott werden; denn die Seligkeit in diesem Sinne liegt außer der Macht der Natur und Menschheit; sie setzt daher zu

ihrer Verwirklichung ein supranaturalistisches Wesen voraus, ein Wesen, das ist und kann, was der Natur und Menschheit unmöglich ist. Sowenig ein Gott, der nur ein spekulatives Wesen, nur Intelligenz ist, noch Gott ist, sowenig ist ein nur moralisches Wesen, ein personifiziertes Moralgesetz, noch Gott[38].

Ebenso verschwindet die religiöse Bedeutung des Gottesbegriffes, wo Gott überhaupt nicht mehr in die Natur hineingedacht oder auf sie bezogen wird. Denn eine solche Gottheit kann nicht mehr als gegenständlich angeschaut werden; sie wird bloßes Ideal, bloßes Gedankending, oder sie löst sich auf in den Begriff der Gattung oder der Menschheit[39].

Es ist also die Differenz zwischen Natur- und Geistesreligion zunächst bedingt von der sinnlicheren oder abstrakteren Vorstellungsweise, die in einem Volke besteht. Der Gang der religiösen Phantasie ist ein doppelter: er führt entweder vom Naturprozeß zum Menschen und zwar zum Menschen als Sinnen- und Gemütswesen; oder von dem abstrakten Menschen, vom Menschen als nicht sinnlichem, sondern rein geistigem Wesen zur Natur. Aber nicht bloß dieses Verhältnis, sondern auch die Gemütsbedürfnisse, die Beschaffenheit der menschlichen Wünsche, spielen bei der Bildung und Annahme von Religionen eine entscheidende Rolle. Wenn ein Gott (wie Feuerbach selbst den Kern seiner Religionstheorie in der knappsten, epigrammatisch zugespitztesten Weise ausgesprochen hat), nichts anderes ist, als der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen, ein als wirklich gedachter, in ein wirkliches Wesen verwandelter Wunsch des Menschen, eine Sehnsucht, ein Ideal[40] — so ist klar, daß wenn die Wünsche sich ändern, auch die Götter sich ändern müssen. Wie der Mensch, so seine Wünsche; wie der Mensch, so seine Götter. Gott ist ja das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen; die Religion die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze

des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das öffentliche Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse[41].

Das göttliche Wesen ist eben für den Menschen, ohne daß er es weiß, der Mensch selbst. Die Götter, in aller Macht und Herrlichkeit, die ihnen zugeschrieben wird, sind doch durchaus vom Menschen abhängige Wesen; sie sind ja nur insofern Götter, als sie seinen Bedürfnissen dienen. Wenn also die Griechen die Tiergötter Aegyptens verachteten, und wiederum die Christen die griechischen und römischen Götter nicht gelten lassen wollten, so lag der Grund hier wie dort nicht in den Göttern, sondern in den Menschen[42]. Die Heiden halten ihre Götter für wirkliche Wesen, weil sie in ihnen den Ausdruck ihres Wesens erkannten; weil diese Götter mit ihren innersten Herzenswünschen im Einklang standen. Die Christen zweifeln nicht, daß die Götter der Heiden nur eingebildete Wesen sind, weil die Güter, welche diese Götter spendeten, die Wünsche, welche sie erfüllten, im Sinne der wahren Christen nichtige, eingebildete Wünsche sind. Der Mensch verwandelt eben nicht jeden Gedanken und Wunsch in eine selbständige Wesenheit, sondern nur solche, die mit seinem eigenen Wesen aufs Innigste zusammenhängen und eben dadurch für ihn so wirklich und notwendig sind, wie dieses selbst[43].

Und nur in diesem Sinne drückt der Satz der theologischen Halbheit, daß die Offenbarung Gottes gleichen Schritt mit der Entwicklung des Menschengeschlechts halten müsse, einen richtigen Sachverhalt aus. Denn die sogenannte Offenbarung Gottes ist ja nichts anderes als die Offenbarung, die Selbstentfaltung des menschlichen Wesens. Das Erste ist immer der Mensch; das Zweite Gott. Zuerst schafft der Mensch wider Wissen und Willen Gott nach seinem Bilde; und erst in späterer Zeit, wenn die Religion bereits Fleisch und Blut und eine objektive Geistesmacht geworden ist, schafft wieder der Gott, den

sie verehrt und als Vorbild aufstellt, die Menschen nach sich um[44]. Die transzendenten, phantastischen, über alle Erfahrung hinaus nach absoluter Seligkeit und Unsinnlichkeit trachtenden Wünsche der Christen schaffen einen außerweltlichen, rein geistigen, über alle Naturnotwendigkeit erhabenen Gott; und aus dem Wesen dieses rein geistigen Gottes folgen dann wieder die mit den natürlichen Anforderungen des Lebens streitenden Vorschriften der christlichen Ethik, ihre asketischen Züge, ihre Gleichgiltigkeit gegen das Diesseits, gegen die realen Aufgaben der Kultur[45]. Die tiefsten und schreiendsten Mißverhältnisse der christlichen Welt haben hier ihren Sitz. Stimmungen und Gemütsbedürfnisse, die zur Zeit der Entstehung des Christentums lebendig und berechtigt waren, haben sich in dem christlichen Gottesbegriffe, in der aus ihm fließenden Ethik verewigt. Diese Vorstellungen erheben den Anspruch, fort und fort zu gelten und das menschliche Handeln regelnd zu bestimmen, nachdem längst Geist und Stimmung der Zeiten, aus denen sie einst erwuchsen, völlig verweht sind und ein neues Menschentum mit ganz anderem Gefühlsleben und erfüllt von anderen, realen Aufgaben und Zielen herangewachsen ist. Aber Gesetze, die ein abstraktes, nur in der Einbildung existierendes Wesen zu ihrem Grund und Ziel haben, taugen nichts für den Menschen; sie versetzen ihn entweder in den jämmerlichsten Zustand, in die größte Unnatur, oder sie haben zur Folge die größte Heuchelei, den schreiendsten Widerspruch zwischen der religiösen Theorie und der Praxis, wie die Geschichte des Christentums und anderer ähnlicher Religionen sattsam beweist[46].

Wenn sonach der Inhalt des religiösen Glaubens, der in einem Volke ausgebildet wird und sich erhält, ein feinstes Prüfungsmittel für den Geist dieses Volkes und die innersten Tendenzen seiner Kultur ist, so empfängt umgekehrt aus der Feststellung dieses Zusammenhangs zwischen den Bedürfnissen der Völker und den Götter-

vorstellungen auch die religionspsychologische Forschung die wichtigsten Impulse. Den zahlreichen geschichtlichen Varietäten ist Feuerbach nicht im einzelnen nachgegangen; er hat sich damit begnügt, mit großen Strichen die Verschiedenheit der Lebensstimmung zu charakterisieren, welche der hellenischen, der jüdischen und der christlichen Religion zu Grunde liegt. Nur auf diesen Zusammenhang mit seiner Grundanschauung ist es ihm angekommen; dem eigentlich Religionsgeschichtlichen ist er durchaus und mit Bewußtsein fern geblieben[47]. Eben darum darf man, was namentlich das „Wesen des Christentums" zur Charakteristik dieser drei großen historischen Religionsformen beibringt, nur als den Versuch auffassen, die tiefsten, prinzipiellsten Unterschiede deutlich zu machen. Das historische Bild ist natürlich viel mannigfaltiger. Denn nicht nur im Judentum, sondern auch im Griechentum bereitet sich das Christentum vor; im Christentum selbst als historischem Gebilde bleiben viele Bestandstücke heidnischer und jüdischer Religionsansicht erhalten; innerhalb des antiken Polytheismus wächst der Monotheismus heran und eine mehr und mehr zum Supranaturalistischen, Phantastischen sich neigende Anschauung des Menschen und des Lebens; innerhalb des Judentums eine Ueberwindung der nationalen Exklusivität, der Durchbruch des rein Menschlichen und geistigerer Bedürfnisse, in der Religion, welche die Propheten verkündet haben und ohne welche das Christentum vollkommen unbegreiflich wäre.

Die Griechen haben sich mit ihren Wünschen durchaus noch innerhalb der Grenzen der Natur gehalten; volle Harmonie zwischen dem Geistigen und Leiblichen war ihr Ideal und diesem Ideal gaben ihre Göttervorstellungen Ausdruck. Aus vorgestellten, durch Phantasie und Gemüt belebten Naturmächten sind sie immer mehr zu Typen idealen Menschentums geworden, in deren Entwicklung sich genau die schrittweise Vergeistigung des griechischen Wesens verfolgen läßt. Aber allen Gott-

heiten der Griechen haftet eine gewisse Beschränkung an — natürlich: die Griechen hatten eben noch beschränkte Wünsche. Sie wollten nicht ewig leben; sie wollten nur nicht altern und nicht eines gewaltsamen, schmerzhaften Todes sterben; sie wollten nicht selig, nur glücklich sein, nur beschwerdelos, nur leichthin leben. Sie seufzten noch nicht darüber, daß sie der Notwendigkeit der Natur, den Bedürfnissen des Geschlechtstriebs, des Schlafes, des Essens und Trinkens unterworfen waren; sie fügten sich mit ihren Wünschen noch in die Grenzen der menschlichen Natur. Sie bauten ihren Götterhimmel auf dem Grunde dieser Erde. Selbst als sie mittelst der Philosophie ihre Götter verfeinert, vergeistigt hatten, blieben ihre Wünsche auf dem Boden der Wirklichkeit, auf dem Boden der Natur stehen[48]. Der höchste Wunsch, das höchste Glück der Philosophen, des Denkers, ist ungestört zu denken: die Götter des griechischen Philosophen sind daher ungestörte Denker. Die Seligkeit, die Gottheit, besteht hier in der ununterbrochenen Tätigkeit des Denkens. Aber diese Tätigkeit, diese Seligkeit, wird selbst gedacht innerhalb der menschlichen Natur, innerhalb der Welt. Die Götter wohnen in der Welt; sie sind Kinder der Welt, nicht Schöpfer der Welt. Dies hat seinen tiefsten Grund nach Feuerbach in dem Vorschlagen des theoretischen und ästhetischen Interesses der hellenischen Weltanschauung. „Wenn der Verfasser des Buchs der Weisheit sagt, daß die Heiden vor Bewunderung der Schönheit der Welt sich nicht zum Begriff des Schöpfers erhoben hätten, so liegt darin eine tiefe Wahrheit. Denn wem die Natur ein schönes Wesen ist, dem erscheint sie auch als Zweck ihrer selbst; in dem entsteht nicht die Frage, warum ist sie.“

Den stärksten Gegensatz zu dieser Anschauung bildet die Kreationslehre des Judentums[49], welche Feuerbach geradezu als die charakteristische Lehre dieser Religion bezeichnet. Sie ist nur möglich auf einem Stand-

punkte, wo der Mensch die Natur nicht theroretisch und ästhetisch, sondern rein praktisch ansieht, sie nur seinen Wünschen und Bedürfnissen unterwirft. Der theoretische Ausdruck dieser rein egoistischen Auffassung der Welt, welcher die Welt an und für sich nichts ist, ist die Schöpfung aus Nichts kraft bloßen Befehls. Dieses Schöpferwort ist nichts als das Ideal des egoistischen Willens, der keiner Mittel bedarf, um seinen Zweck zu erreichen; der, was er will, unmittelbar durch sich selbst ins Dasein ruft.

Diese religiöse Grunddifferenz spiegelt den tiefen Gegensatz jüdischen und hellenischen Wesens. Aus der theoretisch-ästhetischen Naturanschauung der Griechen, aus ihrem Polytheismus, erwuchsen Wissenschaft und Kunst. Der Polytheismus ist der offene neidlose Sinn, der Sinn für die Welt, das Universum; die Naturreligion nichts anderes als die erste, darum kindliche, volkstümliche, befangene Natur- und Selbstanschauung des Menschen. Den Juden dagegen, die sich über den Götterdienst zum Gottesdienst erhoben hatten, raubte der monotheistische Egoismus den freien theoretischen Trieb und Sinn; sie hielten bei einer rein praktischen Anschauung, welche die Natur nur den Zwecken des Egoismus unterwirft. Israels Bedürfnis ist das allmächtige Weltgesetz; Jehovah das Bewußtsein Israels von der Heiligkeit und Notwendigkeit seiner Existenz — eine Notwendigkeit, vor welcher das Sein der Natur, das Sein anderer Völker, in Nichts verschwindet.

Im Judentum kündigt sich das Christentum bereits in wesentlichen Zügen an. Das Judentum ist das weltliche Christentum; das Christentum das geistliche Judentum. Es fällt die Schranke des Nationalegoismus; an die Stelle des Juden tritt der Mensch; freilich auch hier nicht der universelle Mensch, sondern der christgläubige Mensch, ohne Unterschied der Nation. Und ebenso wird der Egoismus des Judentums im Christentum zur Subjektivität vergeistigt, das Verlangen nach irdischer Glückseligkeit,

das Ziel der israelitischen Religion, in die Sehnsucht himmlischer Seligkeit, das Ziel des Christentums, verwandelt. Die Subjektivität aber ist der Kern des Christentums, weil es den Menschen supranaturalistisch faßt, weil es die Natur, den Leib, die Sinnlichkeit von sich ausschließt[50]. Die gewaltige Veränderung der gesamten Lebensstimmung, welche in den späteren Epochen der antiken Welt zum Durchbruch kam, schafft sich im Christentum auch ein neues religiöses Gewand. Die Christen wollen unendlich viel mehr als die Griechen und die Juden. Sie haben überirdische, über die Welt, über die Natur, über das empirische menschliche Wesen hinausgehende, d. h. absolut phantastische Wünsche. Der Christ wünscht sich nicht Reichtum, nicht Ehrenstellen, nicht langes Leben, nicht Gesundheit. Er wünscht und glaubt eine Existenz, wo er allen Bedürfnissen, aller Notwendigkeit der Natur überhaupt entrissen ist; während bei den Griechen selbst die Götter der Notwendigkeit des Schlafes, des Essens und Trinkens, der Liebe unterworfen sind. Der Christ verwirklicht diesen seinen Wunsch, frei zu sein von allen Notwendigkeiten und Bedürfnissen der Natur, dadurch, daß seine Phantasie ein Wesen schafft, das wirklich frei ist von der Natur; das darum alle der Verwirklichung dieser Wünsche widerstrebenden Schranken und Hindernisse der Natur aufheben und beseitigen kann und dereinst wirklich aufheben wird.

Darum nimmt das Christentum die Kreationslehre des Judentums auf und hält sie mit großer Zähigkeit den griechischen Vorstellungen von der Ewigkeit der Welt gegenüber fest. Denn die Bürgschaft, daß die übernatürlichen Wünsche des Christen in Erfüllung gehen, liegt ja darin, daß die Natur selbst von einem übernatürlichen Wesen abhängt, nur der Willkür dieses Wesens ihre Existenz verdankt[51]. Und darum ist Gegenstand des Glaubens im Christentum nicht eine Anzahl bestimmter, beschränkter Götter, sondern Gott schlechtweg; der unbe-

schränkte, über alle Naturnotwendigkeit erhabene, außerweltliche, rein geistige Gott; der Gott, dessen Funktion nicht ein zu benennendes, endliches, irdisches Glück, sondern unbegrenzte, unbeschreibliche, unaussprechliche Seligkeit ist[52].

In ähnlicher Richtung wie über das Heidentum wächst aber das Christentum auch über das Judentum hinaus. Im Judentum war das Gesetz der oberste ethische Begriff; Gott die Spitze eines politischen Gemeinwesens, dessen Politik in der Form der Religion sich ausspricht. Im Christentum tritt an Stelle des Gesetzes die Liebe, der Gott des unweltlichen, unpolitischen, rein menschlichen Gemüts. „Gott ist die Liebe“ — diese Quintessenz des Christentums ist nur der Ausdruck von der Selbstgewißheit des Gemüts als der allein berechtigten Macht, gegen welche die ganze Welt nichts ist. Gott ist die Liebe, das heißt: Das Gemüt ist der Gott des Menschen[53]. Aber von hier greift der religiöse Gedanke im Christentum sogleich weiter. Der Mensch will sich die Seligkeit verdienen, erwerben. Die Sittlichkeit ist die Bedingung, das Mittel zur Seligkeit. Aber das Gesetz gibt mir nicht die Kraft, das Gesetz zu erfüllen; es befiehlt nur, ohne sich darum zu kümmern, ob ich es auch erfüllen kann. Dies leistet der Erlöser, jenes wunderbare Mittelwesen, welches weder Gott noch Mensch allein, sondern beides ist; dessen Funktion im Christentum nur im Zusammenhang mit der Bedeutung des Wunders begriffen werden kann. Der Erlöser ist nichts anderes, als der erfüllte Wunsch des Gemüts, von moralischen Uebeln augenblicklich, unmittelbar, auf wunderbare Weise befreit zu werden. Und wenn das Judentum dahin gekommen war, zu zweifeln, ob das Gesetz überhaupt erfüllbar sei, so steht am Anfang des Christentums die Gewißheit der Erfüllung, der Erlöser[54]. Er ist das aufgeschlossene, vollkommen seiner selbst versicherte und befriedigte Gemüt, die selige Gewißheit, daß Gott ist und so ist, wie es das Gemüt will

und bedarf. Der Erlöser ist zugleich der nicht abstrakte, sondern der in die nächste Nähe des Menschen gerückte, der ihm persönlich bekannte und vertraute Gott. Die Menschwerdung Gottes, welche das Christentum verkündet, hat keinen anderen Sinn als den: Gott ist im Christentum aus einem reinen Gedankenwesen ein sinnliches Wesen geworden. Ein sinnliches Wesen ist kein Produkt der menschlichen Vernunft, wie der Gott der Philosophen; aber auch kein Produkt der menschlichen Hände, wie der Zeus des Phidias. Es ist ein selbständiges Wesen, das nicht durch mich, sondern durch sich selbst mir gegeben wird.

In dem sinnlich erscheinenden Erlöser offenbart sich Gott, das absolut unsinnliche Wesen, auf dieselbe Weise und durch dieselben Mittel wie alle übrige Wirklichkeit. Und nur ein Gott, der auch für die Sinne des Menschen ist, ist in Wahrheit ein Gott für den Menschen. Nur ein sinnliches Wesen befriedigt und beglückt den Menschen wahrhaft; denn nur das sinnliche Wesen ist ein unwidersprechliches, ein völlig gewisses Wesen. Ein Wesen, das nur im Widerspruch mit dem Gewissesten gewiß wird, dessen Existenz nur auf die Spitze des von den Sinnen abgesonderten Gedankens gestellt und daher stets dem Zweifel ausgesetzt ist, dient dem Menschen nur zu Qual und Pein. Diese Bedeutung des menschgewordenen Gottes wird aufs Höchste gesteigert durch die Vorstellung des leidenden Gottes. Die Passion ist eine Wesensbestimmung Christi. Alle Gedanken und Empfindungen, die zunächst an ihn anschließen, konzentrieren sich in dem Bilde des Leidens. Gott als Gott ist der Inbegriff aller menschlichen Vollkommenheit; Gott als Christus der Inbegriff alles menschlichen Elends. Gott leidet: das repräsentiert zunächst das Leiden als solches; das Leiden, inwiefern es Ausdruck der Leidensfähigkeit überhaupt ist, also die Wesensgleichheit göttlicher und menschlicher Natur. Das Leiden Christi aber repräsentiert zugleich das Leiden für

Andere, das Leiden der Liebe, die Kraft, sich selbst für Andere aufzuopfern. Und in diesem noch wichtigeren Sinne heißt: Gott leidet für die Menschheit, so viel als: Gott ist ein Herz. Der leidende Gott ist notwendig nicht nur ein sinnliches, ein reales, sondern zugleich ein fühlendes, ein empfindsames Wesen [55]. Die christliche Offenbarung also, die Gott als Mensch erscheinen und sinnlich wirken, sinnlich leiden läßt, gibt dem Menschen, was keine andere Religion, was keine Selbsttätigkeit dem Menschen geben kann. In ihr konzentriert sich der Begriff der Offenbarung überhaupt: das Unbeschreibliche — hier ist es getan.

Daß Gott, der an sich nichts anderes ist als das Wesen des Menschen, auch als solches verwirklicht werde, als Mensch erscheine, ist das Ziel aller Religion. Auch andere Religionen haben darum Menschwerdungen Gottes gelehrt. Aber der Sinn, der diesen Menschwerdungen zugrunde liegt, wird viel besser erreicht durch eine Menschwerdung, eine Persönlichkeit. Wo Gott sich in mehreren Persönlichkeiten offenbart, da erleiden diese Einbuße an ihrer Bedeutung; die Phantasie ist nicht beschränkt; es bleibt Raum für unzählige andere. Wo aber ausschließlich eine Persönlichkeit als die Inkarnation der Gottheit geglaubt und angeschaut wird, da imponiert diese mit der Macht einer historischen Persönlichkeit. Und zudem handelt es sich im Christentum um eine bleibende Persönlichkeit. Denn die Menschwerdung in Christo ist ja keineswegs ein vorübergehender Akt. Christus bleibt auch nach seiner Himmelfahrt Mensch; nur daß jetzt sein Leib nicht mehr ein irdischer, dem Leiden unterworfener Körper ist. Christus allein ist darum der persönliche Gott; der wirkliche Gott der Christen. In ihm konzentriert sich die christliche Religion, das Wesen der Religion überhaupt, so daß aus diesem Grunde das Christentum mit Recht der vollkommenste Typus der Religion überhaupt genannt werden kann. Auf Christus häufen sich alle Freuden der

Phantasie und alle Leiden des Gemüts; er ist die Einheit von Gemüt und Phantasie. Er ist das Urbild der Menschheit, Inbegriff aller Vollkommenheiten, mit Ausschluß alles Mangelhaften. Er ist der Gattungsmensch; aber nicht angeschaut als die Totalität aller Individuen, als die Menschheit, sondern unmittelbar als ein Individuum, als eine Person. Eben darum ist der religiöse Christus nicht der Mittelpunkt, sondern das Ende der Geschichte. Es bleibt dem Menschen, nachdem der Unterschied zwischen dem Individuum und der Gattung einmal gefallen ist, nichts anderes übrig, als die Anschauung und Aneignung dieses verwirklichten Ideals und der leere Ausbreitungstrieb. Das Christentum kennt keinen geschichtlichen Fortschritt, braucht ihn nicht und kann ihn mit seinem Prinzip nicht in Einklang bringen. Es ist seinem tiefsten Wesen nach notwendig stabil[56].

Und noch in einem andern Sinne verrät das religiöse Phantasiegebilde des Gottmenschen die tiefsten Herzensgeheimnisse dieser Religion, den wesentlichen Fortschritt, den das Christentum als Gemütsreligion über Heidentum und Judentum hinaus gemacht hat. Die Auferstehung Christi ist das befriedigte Verlangen des Menschen nach unmittelbarer Gewißheit von seiner persönlichen Fortdauer nach dem Tode. In der griechischen Volksreligion war die Unsterblichkeit ein Privilegium der Götter gewesen, das auf die Menschen nicht überging. Den antiken Philosophen war das eine Frage, bei welcher das Interesse der Persönlichkeit Nebensache war. Ihnen handelte es sich hauptsächlich nur um die Natur der Seele oder des Lebensgrundes. Im Gedanken der Unsterblichkeit des Lebensgrundes liegt aber keineswegs unmittelbar der Gedanke, geschweige die Gewißheit der persönlichen Unsterblichkeit. Darum drücken sich auch die Alten so unbestimmt, so zweifelnd und widersprechend über diesen Gegenstand aus. Ebenso glaubten die Juden an keine Unsterblichkeit, sondern nur an Fortdauer des Geschlechts; sie wünschten sich nur

langes Leben und Nachkommenschaft. Dagegen ist das himmlische Leben oder die persönliche Unsterblichkeit eine charakteristische Lehre des Christentums. Ihm wird sie aus einem theoretischen Problem zu einer unmittelbaren Tatsache; sie ist der Schlüssel zu seinem innersten Wesen, zum Verständnis der Religion in ihrer höchsten Manifestation. In der Vorstellung der persönlichen Unsterblichkeit, die durch den Gottmenschen garantiert wird, bewahrheitet sich der Leitgedanke der ganzen Religionspsychologie des Christentums, die Feuerbach gegeben: daß der christliche Gott nichts anderes ist, als das Wesen des Menschen, so wie er den praktischen Vorstellungen, Forderungen und Wünschen des Menschen nach ist oder sein soll. Gott ist wesentlich ein Ideal, ein Urbild des Menschen; aber das Urbild ist nicht für sich, sondern für den Menschen da; sein Sinn, sein Zweck ist ja nur, daß der Mensch werde, was das Urbild vorstellt. Indem das Christentum die Unsterblichkeit des Menschen, nicht als Gattung, sondern als Individuum verkündet und auf den Gottmenschen begründet, spricht es seinen tiefsten Gedanken aus: Die Einheit zwischen Gottheit und Menschheit. Gott ist nichts anderes, als das zukünftige, unsterbliche Wesen des Menschen, das aber im Unterschiede von dem gegenwärtigen, jetzt sinnlich existierenden Menschen als selbständiges Wesen gedacht wird. Gott ist ein nichtmenschliches, ein übermenschliches Wesen; aber der zukünftige unsterbliche Mensch ist auch ein Wesen über dem gegenwärtigen, wirklichen und sterblichen Menschen. Und so gestaltet sich seinem psychologischen Grunde nach das Verhältnis zwischen Gottheit und Unsterblichkeit gerade umgekehrt als für die theologische Doktrin. Für sie ist die Unsterblichkeit eine Folge des Glaubens an Gott; in Wahrheit ist der Unsterblichkeitsglaube der Grund des Gottesglaubens. Der Mensch glaubt nicht an die Unsterblichkeit, weil er an Gott glaubt; sondern er glaubt an Gott, weil er an die Unsterblichkeit glaubt, weil er ohne den Gottesglauben den Unsterblichkeits-

glauben nicht begründen kann. Und darum kann mit den Heidelberger Vorlesungen die Quintessenz der Religionsphilosophie in den Satz zusammengefaßt werden: „Wie die Natur, aber als ein Gegenstand und Wesen der menschlichen Wünsche und der menschlichen Einbildungskraft, der Kern der Naturreligion ist, so ist der Mensch, aber als Gegenstand und Wesen der menschlichen Wünsche, der menschlichen Einbildungs- und Abstraktionskraft, der Kern der Geistesreligion, der christlichen Religion" [57].

4. Praktische Tendenzen von Feuerbachs Religionsphilosophie.

In dieser Religionsphilosophie Feuerbachs liegen, wie er selbst immer und immer betont hat, negative und positive Tendenzen dicht nebeneinander. Nie hat Feuerbach auch nur mit einem Worte den Versuch gemacht, zu verdecken, daß seine psychologische Theorie die Religion im gewöhnlichen Sinne wegerklärt. Nachdem die Naturphilosophie den Beweis geliefert hat, daß der Begriff Gottes, als eines abstrakten, unsinnlichen, von der Natur und dem Menschen unterschiedenen Wesens, unnötig und widerspruchsvoll sei, gibt die Religionsphilosophie die Deutung des Gottesbegriffes und der Rolle, die er in der Menschheit gespielt hat, indem sie zeigt, daß dieser Begriff nichts anderes ausdrückt, als einerseits das Wesen der Natur, anderseits das Wesen des Menschen [58]. Aber diese unbedingte Negation der Religion in dem Sinne, als ob ihren Vorstellungen eine transzendente Realität entspräche, geht mit dem feinsten Verständnis ihrer psychischen Triebkräfte und der wärmsten Würdigung ihres idealen Gehaltes Hand in Hand. Gerade dadurch ist Feuerbach eine so einzige Erscheinung in der Geschichte der Religionskritik. Denn nur die eine Hälfte der Lebensarbeit dieses „Atheisten", der er ja eingestandenermaßen und

in der denkbar entschiedensten Weise ist, war der Zerstörung des religiösen Wahnes gewidmet; Hand in Hand damit geht aber die Herausarbeitung des idealen Wesenskernes, der in der Religion steckt. Nicht auf dem Wege irgend welcher Kompromißtheologie; sondern vermittelst der klaren, unmißverständlichen Anwendung des Fundamentalgedankens: Das Wesen, das der Mensch in Religion und Theologie als ein anderes, von ihm unterschiedenes Wesen sich gegenübersetzt und verehrt, ist sein eigenes Wesen, der Inbegriff seiner Wünsche und Ideale. Streift man von diesem Inhalt der religiösen Vorstellungen dasjenige ab, was rein phantastisch ist, wider die Gesetze der Natur, so bleibt als Residuum ein Kulturideal, ein veredeltes Menschentum, das durch selbständige Kraft und Arbeit in Wirklichkeit umgesetzt werden soll. In diesem Sinne heißt es bei Feuerbach: „Ich verneine das phantastische Scheinwesen der Religion und Theologie nur, um das wirkliche Wesen des Menschen zu bejahen“ [59]. Erst tut Gott Wunder, auf Bitten der Menschen, im Glauben des Menschen, im Einklang mit seinen geheimsten, innersten Wünschen. Endlich tut der Mensch selbst Wunder, kraft seiner Herrschaft über die Natur. Anfangs der geheime Wundertäter durch den Glauben, wird er und muß er werden der offenbare, sichtbare Wundertäter durch sein Wissen [60]. Die Vorsehung der Menschheit ist einzig die Kultur, die Bildung der Menschheit. Wahrheit, Güte, Gerechtigkeit regeln nur da das menschliche Leben, wo der Mensch selbst weise, gut und gerecht wird [61].

Mit allem Nachdruck hat Feuerbach diese Umkehrung des religiösen Gedankenkreises in sein Gegenteil, diese Verwandlung der Theologie in Anthropologie, des Glaubens, in Ethik, als diejenige Anschauung bezeichnet, welche in der Gegenwart allein auf den Namen einer „positiven“ Anspruch habe. Es ist Selbsttäuschung, sagt er, eine Geistesrichtung, welche einen Zustand der Heuchelei und des Widerspruchs verneint, wie ihn der sogen. „positive“

Glaube in der Gegenwart darstellt, negativ zu nennen. Diesen Widerspruch könne und dürfe man nicht verhüllen. Religion und moderne Kultur können nicht Hand in Hand gehen. Dem alten Glauben ein modernes Gewand geben wollen, wie es heutige Theologen anstreben, die dem Fortschritt und der Religion zugleich dienen wollen, ist ebenso lächerlich, als wenn man einen alten Mann dadurch wieder jung zu machen suchte, daß man ihn in das Kleid eines Jünglings steckt[62]. Wer der Religion die Befriedigung des Glückseligkeitstriebes mittelst der Phantasie, wer ihr den offenen oder versteckten Glauben an das Wunder austreibt, der schneidet ihr den Lebensnerv aus, der läßt nichts übrig als ein Scheingebilde. Wer für seinen Gott keinen anderen Stoff mehr hat, als den ihm die Naturwissenschaft, die Weltweisheit oder die empirische Anschauung der Dinge liefert; wer unter Gott nichts anderes denkt als die Ursache oder das Prinzip der Naturgesetze: der tut besser, sich dieses Namens zu enthalten; denn ein Naturprinzip ist immer ein Naturwesen, nicht das, was einen Gott konstituiert. Ein Gott, der nur solche Bitten und Wünsche des Menschen erfüllt, die sich auch ohne ihn erfüllen lassen, deren Erfüllung innerhalb der Grenzen und Bedingungen der natürlichen Ursachen liegt — ein solcher Gott ist nichts anderes, als die hinter dem Namen Gottes versteckte, personifizierte Naturnotwendigkeit[63]. Es ist Feuerbachs feste Ueberzeugung, daß die moderne Kultur keinen anderen Gott verträgt, in Wahrheit auch keinen anderen besitzt. Nur der Name, nur der Schein ist es, der noch immer die Welt regiert, die sich selbst „gottesgläubig“ heißt — der Name, den man aus Furcht oder Scheu, altgeheiligten Meinungen zu widersprechen, beibehält, mit dem man aber ganz andere, erst im Laufe der Zeit gewonnene und mit ihm völlig unvereinbare Begriffe verbindet. So war es einst mit den griechischen Göttern, welche im Laufe der Zeiten die widersprechendsten Bedeutungen erhielten, so ist es

heute mit dem christlichen Gott. Der Atheismus, der sich Theismus nennt, ist die Religion, das Antichristentum, das sich Christentum nennt, das Christentum der Gegenwart. Ein Zwiespalt zwischen Weltlichem und Geistlichem, Menschlichem und Göttlichem, der sich oft in der Geschichte wiederholt. Die Religion heiligt ihre Vorstellungen und Gebräuche: so bestehen sie noch fort, wenn sie gleich mit der entwickelten Vernunft und dem veredelten Gefühl des Menschen im schreiendsten Widerspruch stehen; wenn längst der ursprüngliche Grund und Sinn dieser Vorstellungen und Einrichtungen gar nicht mehr bekannt ist[64]. Verschwunden ist heute die Religion und an ihre Stelle getreten, selbst bei den Protestanten, der Schein der Religion, die Kirche, um wenigstens der urteilslosen und unwissenden Menge den Wahn beizubringen, es bestehe noch der christliche Glaube, weil heute noch, wie vor tausend Jahren, die christlichen Kirchen bestehen, und die äußeren Zeichen des Glaubens im Schwange sind. Der Glaube der modernen Welt ist nur ein scheinbarer Glaube; ein Glaube, der nicht glaubt, was er zu glauben sich einbildet; er ist in Wahrheit vielmehr ein unentschiedener, schwachsinniger Unglaube. Was keine Existenz mehr im Glauben hat, das soll doch wenigstens in der Meinung gelten; was nicht mehr durch sich selber in Wahrheit heilig, das soll wenigstens noch heilig scheinen[65].

Aber eben diesen widerwärtigen Zwiespalt, diesen unseligen Widerspruch zwischen Religion und Bildung mit seinen moralisch verderblichen Folgen aufzuheben und an seine Stelle wieder eine einheitliche, in sich geschlossene Anschauung zu setzen: darin erblickt Feuerbach die wichtigste positive Aufgabe seiner Kritik. Die Aufhebung dieses Widerspruchs ist die unerläßliche Bedingung der Wiedergeburt der Menschheit, einer neuen Menschheit und einer neuen Zeit. „Eine neue Zeit bedarf auch einer neuen Anschauung und Ueberzeugung von den ersten Elementen und Gründen der menschlichen Existenz — einer

neuen Religion.“ Aber indem Feuerbach selbst dies Wort ausspricht, schränkt er es sofort wieder ein. Er meint, man könne wohl insofern, als die Religion die erste, älteste Kulturform ist, Bildung die wahre, die vollendete Religion nennen, so daß nur der wahrhaft Gebildete der wahrhaft Religiöse ist. Alsbald jedoch erhebt seine unbedingte Ehrlichkeit in diesen Dingen wieder Bedenken gegen einen möglichen Mißbrauch der Worte. Es entsteht in ihm der Zweifel, ob diese beiden Erscheinungen, Religion und Bildung, wirklich Hand in Hand gehen können. Gewiß: In rohen Zeiten und rohen Völkern gegenüber ist die Religion freilich ein Bildungsmittel; aber diese religiöse Kultur ist oft selbst noch Barbarei. Und in Zeiten fortgeschrittener Bildung vertritt die Religion stets die Sache der Roheit, wenigstens der Altertümlichkeit: sie ist eine Feindin der Bildung. Darum ist es nur Wahn, so heißt es an anderer Stelle, wenn man die Bildung durch die Religion ersetzen zu können meint. Die Bildung aber ersetzt wirklich die Religion und macht sie überflüssig. Mit der Religion vertragen sich, wie die Geschichte bis auf unsere Tage beweist, die größten Greuel; nicht aber mit der Bildung. Mit jeder Religion, die auf theologischer Grundlage beruht, ist Aberglaube verbunden. Der Aberglaube aber ist jeder Grausamkeit und Unmenschlichkeit fähig. Und man kann sich hier nicht mit dem Unterschied von wahrer und falscher Religion helfen. Die „wahre“ Religion, von welcher man alles Abergläubische und Greuelhafte wegläßt, ist nichts als die durch Bildung und Vernunft beschränkte und erleuchtete Religion. Und wenn daher Menschen, welche sich zu dieser Religion bekennen, die Menschenopfer, die Ketzerverfolgungen, die Hexenverbrennungen, die Todesstrafen „armer Sünder“ und dergleichen Greueltaten theoretisch und praktisch verwerfen: so kommt das nicht auf Rechnung ihrer Religion, sondern auf Rechnung ihrer Bildung, ihrer Vernunft, ihrer Gutmütigkeit und Menschlichkeit, die sie natürlich auch

in die Religion hineintragen. Und eben darum, weil die Religion ihrem Wesen nach solche Elemente in sich hat, die der Bildung widerstreben, muß man ihr dunkles Wesen völlig durchleuchten, damit der Mensch endlich aufhöre, eine Beute, ein Spielball aller jener menschenfeindlichen Mächte zu sein, die sich von jeher, und die sich noch heute des Dunkels der Religion zur Unterdrückung der Menschen bedienen. Nicht die Menschen religiös zu machen, sondern zu bilden, Bildung durch alle Klassen und Stände zu verbreiten, das ist darum jetzt die Aufgabe der Zeit[66].

Mit dem größten Nachdruck hat Feuerbach darum die Zusammengehörigkeit der religiösen und der politischen Freiheit ausgesprochen. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Freiheit, nach seiner eigenen Fasson selig zu werden, ist ihm nur eine Vorstufe zu der wahren, positiven Freiheit — oft nichts anderes als das Recht, daß Jeder auf eigene Faust ein Narr sein kann. Die wahre Freiheit kann nur darin bestehen, daß der Mensch nicht glaubt, was er will, sondern was vernünftig ist; nicht bloß glaubt, sondern weiß. Wahre Freiheit ist nur da, wo der Mensch auch religiös frei geworden ist; nur da, wo der Mensch seiner religiösen Vorurteile und Einbildungen Herr geworden ist[67]. Durchaus negativ also gegen den Scheinglauben der Gegenwart, der nicht glaubt, was er zu glauben sich einbildet, der den Widerspruch seines Inhalts mit dem vernünftigen wissenschaftlichen Denken sich und Andern verkleistern will, oder gar die ungeheuerliche Zumutung stellt, die religiösen Vorstellungen für Wirklichkeiten zu nehmen, hat Feuerbach immer wieder und wieder betont, daß diese Negation nur die Hälfte seines Gedankens ausmache. Schon in der Vorrede zur zweiten Auflage des „Wesen des Christentums“ hieß es: „Der Vorwurf, daß nach meiner Schrift die Religion Unsinn, Nichts, pure Illusion sei, hätte nur dann Grund, wenn ihr zufolge auch das, worauf ich die Religion zurückführe, was ich als ihren wahren Gegenstand und Inhalt nachweise,

der Mensch, die Anthropologie, pure Illusion wäre. Aber indem ich die Theologie zur Anthropologie erniedrige, erhebe ich vielmehr die Anthropologie zur Theologie“ [68]. Der wahre Sinn dieser Sätze wird deutlich durch die Ausführungen der letzten Vorlesung über das Wesen der Religion. Dort heißt es: „Wenn der Atheismus nichts weiter wäre, als eine Verneinung, ein bloßes Leugnen ohne Inhalt, so taugte er freilich nicht für das Volk, d. h. nicht für den Menschen, nicht für das öffentliche Leben. Aber der Atheismus, wenigstens der wahre, der nicht lichtscheue, ist zugleich Bejahung. Der Atheismus verneint nur das vom Menschen abstrahierte, das phantastische, durch die Einbildungskraft verselbständigte Wesen des Menschen, welches eben Gott genannt wird, und will an seine Stelle das wirkliche Wesen des Menschen setzen. Der Theismus, der Gottesglaube, ist in Wahrheit verneinend; er verneint die Natur, die Welt und die Menschheit. Vor Gott ist die Welt und der Mensch nichts; er kann auch ohne sie sein. Diesem Gedanken- und Phantasiewesen opfert der Theismus das wirkliche Wesen und Leben der Dinge und Menschen auf. Der Atheismus dagegen opfert das Gedanken- und Phantasiewesen dem wirklichen Leben und Wesen auf. Er ist daher positiv und bejahend; er gibt der Natur und Menschheit die Bedeutung, die Würde wieder, die ihr der Theismus genommen; er belebt die Natur und Menschheit, welcher der Theismus die besten Kräfte genommen“ [69]. Und an einer andern Stelle dieser Vorlesungen sagte er: „Es ist eine der gewöhnlichsten Lamentationen über den Atheismus, daß er ein wesentliches Bedürfnis des Menschen zerstöre und verkenne: nämlich das Bedürfnis, etwas über sich Seiendes anzunehmen und zu verehren; daß er eben dadurch den Menschen zu einem egoistischen und hochmütigen Wesen mache. Aber der Atheismus hebt nicht, indem er das theologische Ueber-dem-Menschen aufhebt, damit auch das moralische und natürliche Ueber auf. Das eine wie das andere ruht

auf realer Grundlage, viel fester und unzerstörbarer als der Götterglaube. Das natürliche Ueber ist die Natur selbst, sind insbesondere die kosmischen Mächte, von denen unsere Existenz, unsere Erde abhängt. Das moralische Ueber ist das Ideal, das sich jeder Mensch setzen muß, um etwas Tüchtiges zu werden. Wenn man daher unter Religion gar nichts anderes versteht, als den Kultus eines Ideals, so hat man vollkommen recht, wenn man die Aufhebung der Religion unmenschlich nennt. Denn daß sich der Mensch ein Ziel seines Strebens, ein Vorbild setze, ist notwendig. Aber dies Ideal ist und muß sein ein menschliches Ziel[70]. Das religiöse Ideal, der Gott, ist zwar immer ein menschliches Wesen; aber doch so, daß eine Menge dem wirklichen Menschen zukommender Eigenschaften aus ihm weggelassen sind. Er ist nicht das ganze menschliche Wesen; er ist immer nur Etwas vom Menschen, etwas aus dem Ganzen Herausgerissenes, ein Aphorismus der menschlichen Natur. Wie kann ein abstraktes, unsinnliches, körperloses Wesen, ein Wesen ohne sinnliche Triebe und Leidenschaften, Vorbild, Gesetz, Muster für menschliches Tun und Treiben sein?[71] Der religiöse Glaube ist eben hyperbolisch, wie die Einbildungskraft; er bewegt sich in Extremen. Er will mehr aus dem Menschen machen, als er sein soll, und macht deswegen oft weniger aus ihm, als er sein kann. Er will ihn zum Engel machen und macht ihn dafür bei günstiger Gelegenheit zu einem wahren Teufel. Das phantastische Wesen des Glaubens verkehrt sich an dem Widerstand der prosaischen Wirklichkeit in sein direktes Gegenteil.

Was aber typischen Wert hat an der religiösen Idealbildung, das ist damit nicht entwurzelt, daß die Gottheit als bloße Projektion des menschlichen Ideals, des Gattungsmäßigen, erkannt wird. Für die Religion ist Gott der typische Repräsentant der Gattung; er ist das Wesen, welches frei ist von den Mängeln und Unvollkommenheiten, die das Individuum drücken. Für den Kritiker

der Religion ist dieses von den Schranken der Individualität und ihren Gebrechen freie Wesen selbst nichts anderes als eine Abbreviatur der Gattung. Die ungeheure reale Bedeutung der Gattung für die Entwicklung des Individuums wird dadurch nicht aufgehoben, daß die religiöse Illusion ihrem Wesen nach erkannt wird. Jenes moralische Ueber — über dem Individuum und seiner zufälligen Naturbestimmtheit als Charakter — erzeugt sich in Wirklichkeit beständig aus dem Wechselverkehr der Individuen innerhalb der Gattung. Das Du ist das andere Ich, der Mensch als Gattung; der Deputierte der Menschheit, der in ihrem Namen zu mir Einsamen spricht; mein gegenständliches Gewissen, mein personifiziertes Schamgefühl. Er macht mir meine Fehler zum Vorwurf; auch wenn er sie mir nicht ausdrücklich sagt. Das Bewußtsein des Moralgesetzes, des Rechts, der Schicklichkeit, der Wahrheit selbst ist an das Bewußtsein des Anderen gebunden. So gehört überhaupt das Du notwendig zur Vollkommenheit des Ich: es ergänzen sich im Moralischen die Menschen ebenso wie im Physischen und Intellektuellen. Die Menschen zusammen machen erst die Menschheit aus; die Schwächen und Gebrechen des Einen werden durch die Vorzüge und Vollkommenheiten des Andern ausgeglichen und über sich erhoben.

In der Gattung und ihrem Wechselleben liegt die ewige Realität der religiösen Vorstellungen der Rechtfertigung, der Erlösung, der Versöhnung und Heiligung. Alles das, was das Christentum von übernatürlichen Vorgängen erwartet, weil es nichts weiß von der Gattung, weil es sie nur anschaut in Gottmenschen, vollzieht sich beständig im wirklichen Leben. Es gibt eine natürliche Versöhnung. Der Andere ist an und für sich der Mittler zwischen mir und der heiligen Idee der Menschheit[72]. Nur die Gattung ist imstande, die Gottheit, die Religion zugleich aufzuheben und zu ersetzen. Der Mensch ist dem Menschen Gott. Und nur durch diesen menschlichen Gott kann der über- oder außermenschliche überflüssig

gemacht werden. Das was einst das Christentum war und wollte, das will jetzt das Menschentum[78]. Nicht Religion kann darum das Losungswort einer fortschreitenden Menschheit sein, weder Religion der Vergangenheit, noch eine zu erwartende oder neu zu kreierende Religion der Zukunft, sondern Ethik. Eine Ethik, welche durch die gleiche kritische Methode, mittels welcher Feuerbach die Ontologie von ihrem metaphysischen Beiwerk gesäubert hat, von allen mystischen Zutaten, von allen Anleihen bei einer jenseitigen Welt, von allen Nachklängen des christlichen Spiritualismus und seiner asketischen Tendenzen befreit ist und für diese unsicheren Zusammenhänge mit dem Transzendenten die unzerstörbare Grundlage des gattungsmäßigen Zusammenhangs und seiner Solidarität eingetauscht hat. Das Verhältnis des Ich zum Du — wie es die tiefste Wurzel von der theoretischen Gewißheit der das Individuum umgebenden Welt und ihrer Realität ist — gibt zugleich die praktische Grundformel, aus welcher sich, ohne Eingreifen übernatürlicher Gewalten, ohne Offenbarung, ohne angeborenes Sittengesetz, die ganze Ethik ableiten und begründen läßt. Es gibt nur einen angeborenen Imperativ, der keinem Menschen fehlt — den Imperativ des Glückseligkeitstriebes. Aber dieser Imperativ ist im Du so stark wie im Ich. „Ich will," sagt der eigene Glückseligkeitstrieb; „Du sollst" der fremde. Wenn auch mein Egoismus mir den Diebstahl erlaubt, so wird doch der des Andern ihn sich aufs strengste verbitten; wenn ich auch von mir aus nichts von Uneigennützigkeit wissen will, so wird doch stets der Eigennutz des Andern mir die Tugend der Uneigennützigkeit vorpredigen; wenn auch mein männlicher Egoismus einen Hang zur Polygamie hat, so wird doch stets der weibliche Egoismus diesem Hange sich widersetzen und der Monogamie das Wort reden; wenn auch ich nicht die Balken in meinen Augen sehe und fühle, so wird doch jedes Splitterchen darin ein Dorn für die Tadelsucht der Anderen sein; kurz, wenn

es auch mir gleichgültig ist, ob ich gut oder schlecht bin, so wird es doch nie dem Egoismus der Andern gleichgültig sein. Das Gute ist also nichts anderes, als was dem Egoismus aller Menschen entspricht; das Böse nichts anderes, als was dem Egoismus Einzelner oder einzelner Menschenklassen entspricht und folglich nur auf Kosten Anderer verwirklicht werden kann. Läuterung, Erhebung des Glückseligkeitstriebes aus dem singulären in den universellen, aus dem individuellen in den sozialen, aus dem nationalen in den menschheitlichen, ist also der Gang der ethischen Entwicklung. Und nichts könnte grundloser sein als die Befürchtung, daß mit dem Gottesglauben, mit der Religion, auch der Unterschied zwischen Recht und Unrecht, Gut und Böse, verschwinden könne. Dieser Unterschied besteht und wird bestehen, solange der Unterschied zwischen Ich und Du besteht; denn dieser Unterschied ist der Quell der Moral und des Rechts [74].

So klingt diese negative Religionsphilosophie aus in eine Verherrlichung der Menschheit und ihres solidarischen Gattungslebens, in eine Verwandlung des Jenseits in ein Kulturideal. Nicht das Wünschen, nicht die Bildung von Idealen sollen wir uns mit der Religion abgewöhnen; nur den Unterschied uns klar machen, der zwischen den Wünschen besteht, ohne welche es keine Religion und Gottheit gibt, und jenen, ohne welche es keine Menschheit gibt, ohne welche der Mensch nicht Mensch ist. Die Religion hat Wünsche, die nur in der Einbildungkraft, nur im Glauben sich erfüllen; der Mensch aber, der an die Stelle der Religion die Bildung, die Vernunft, die Naturanschauung, an die Stelle des Himmels die Erde setzt, hat nur solche Wünsche, die nicht die Grenzen der Natur und Vernunft überspringen, die im Bereiche der natürlichen Möglichkeit liegen [75].

Dies zeigt sich besonders am Gedanken des Jenseits und der Unsterblichkeit. Die Verneinung des Jenseits hat die Bejahung des Diesseits zur Folge; sie schließt die

Forderung in sich: Es soll und muß besser werden auf der Erde; sie verwandelt die bessere Zukunft aus dem Gegenstand eines müßigen tatlosen Glaubens in einen Gegenstand der Pflicht, der menschlichen Selbsttätigkeit. Der Jenseitsglaube will die Menschen entschädigen für die Leiden und Entbehrungen dieses Lebens: man preist ihn gegenüber allem, was menschliche Kulturarbeit erreichen kann, als die einzige Panacee. Denn er scheint auch denen etwas zu verheißen, welche die schönere Zukunft des menschlichen Daseins im Diesseits nicht mehr erleben. Aber dieser Gedanke hat wie seine Grenzen, so seine Gefahren, und seine beglückende oder beruhigende Wirkung ist oft sehr übertrieben worden. Die Liebe, welche den Jenseitsglauben erzeugt hat, ist die Liebe, welche den Kranken heilt, nachdem er gestorben, den Durstenden und Hungernden labt, nachdem er verkommen ist. Sollen wir im Hinblick auf ein solches Traumbild die Hände in den Schoß legen? Lassen wir die Toten und kümmern wir uns um die Lebendigen! Wenn wir nicht mehr ein besseres Leben glauben, sondern wollen; wenn wir es nicht vereinzelt, sondern mit vereinten Kräften wollen, so werden wir auch ein besseres Leben schaffen und wenigstens die himmelschreienden, herzzerreißenden Ungerechtigkeiten und Uebelstände, an denen bisher die Menschheit litt, beseitigen. Aber um dieses zu wollen und zu bewirken, müssen wir an die Stelle der Gottesliebe die Menschenliebe als die einzige, wahre Religion setzen; an die Stelle des Gottesglaubens den Glauben des Menschen an sich, an seine Kraft; den Glauben, daß das Schicksal der Menschheit nicht von einem Wesen außer und über ihr, sondern von ihr selbst abhängt; daß der einzige Teufel des Menschen der rohe, abergläubische, selbstsüchtige, böse Mensch; aber auch der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist[76].

Aus der absoluten Diesseitigkeit dieser Weltanschauung, aus der unbedingten Verneinung des Transzendenten, aus der Solidarität des Gattungslebens, ergibt sich der kate-

gorische Imperativ der Kulturarbeit, des geschichtlichen Fortschritts, des Ideals und der Technik der sozialen Wohlfahrtspflege, welchen Feuerbach an der Schwelle einer Zeit der gewaltigsten Errungenschaften menschlichen Wissens und Könnens mit dem größten Ernst und dem größten Nachdruck ausgesprochen hat. „Genießt das Gut des Lebens und verringert nach Kräften die Uebel desselben. Glaubt, daß es besser sein kann auf der Erde als es ist, und es wird auch besser werden. Erwartet das Beste nicht vom Tode, nicht von einer geträumten Unsterblichkeit, sondern von euch selbst! Nicht den Tod schafft aus der Welt — die Uebel schafft weg. Die Uebel, die aufhebbar sind; die Uebel, die nur in der Faulheit, Schlechtigkeit und Unwissenheit der Menschen ihren Grund haben, und gerade diese sind die schrecklichsten. Der naturgemäße Tod, der Tod, der das Resultat der vollendeten Lebensentwicklung ist, ist kein Uebel; wohl aber der Tod, der eine Folge der Not, des Lasters, des Verbrechens, der Unwissenheit. Diesen Tod schafft aus der Welt, oder sucht ihn wenigstens so viel als möglich zu beseitigen!“ [77]

Und eben von diesem Kulturideal aus hat Feuerbach die überwiegend politischen Ziele der Revolution des Jahres 1848 nur mit mäßiger Teilnahme betrachtet. Vor seinem prophetischen Blicke standen die Umrisse einer viel größeren, einer viel tiefer greifenden Umwälzung, einer Umwälzung, in der endlich nicht nur der Glückseligkeitstrieb einzelner Klassen, sondern der breitesten Massen des Volkes zu seinem Rechte kommen und die Menschheit in eine neue Epoche ihres geschichtlichen Daseins eintreten würde. „Nicht der Adel der Bildung, des Geistes soll aufgehoben werden; o nein! Nur nicht Einige sollen Adel, alle anderen Plebs sein, sondern Alle sollen — sollen wenigstens gebildet werden. Nicht das Eigentum soll aufgehoben werden; o nein. Nur nicht Einige sollen Eigentum, alle Andern aber nichts, sondern Alle sollen Eigentum haben! [78]

Was der christliche Glaube als eine übernatürliche, im Jenseits sich verwirklichende, durch den Gottesbegriff symbolisierte Ordnung darstellt, das hat seine Realität an der sich geschichtlich entwickelnden Menschheit. Alle göttlichen Bestimmungen, alle Prädikate, die Gott zu Gott machen, sind in Wahrheit Gattungsbestimmungen — Bestimmungen, die in dem Einzelnen, dem Individuum, beschränkt sind, aber deren Schranken in dem Wesen der Gattung aufgehoben sind. Gott ist im Christentum nichts änderes als der Begriff der Gattung, der Inbegriff aller Vollkommenheiten, angeschaut oder vielmehr gedacht als ein einzelnes, individuelles Wesen. Dies ist als Phantasiebild von unendlichem Reiz; in Wahrheit existiert aber doch nur die Gattung als lebendige Einheit. Gott *ist* nicht, er *wird*; er wird durch die vereinigte Arbeit des Geschlechts. Mein Wissen, mein Wille sind beschränkt; aber meine Schranke ist nicht die Schranke des Andern, geschweige denn der Menschheit. Was mir schwer, ist dem Andern leicht; was einer Zeit unmöglich, unbegreiflich, ist der kommenden begreiflich und möglich. Mein Leben ist an eine beschränkte Zeit gebunden, das Leben der Menschheit nicht. Und so besteht die ganze Geschichte der Menschheit in nichts anderem als einer fortgehenden Ueberwindung von Schranken, die zu einer bestimmten Zeit für Schranken der Menschheit galten und darum für absolut, unübersteiglich, während doch die Zukunft immer enthüllt, daß die angeblichen Schranken der Gattung nur Schranken der Individuen waren" [79].

In der Gattung haben wir als Werdendes, was die religiöse Phantasie als Seiendes zeigt; als Resultate des geschichtlichen Prozesses, was Mythus und Spekulation an den Anfang der Entwicklung stellen. Und so ist das erste Wort der Feuerbachschen Philosophie zugleich ihr letztes: *Das Geheimnis der Theologie löst die Anthropologie; die Geschichte der Menschheit ist die Theogonie.*

Anmerkungen und Belegstellen.

Alle Band- und Seitenzahlen beziehen sich, sofern nicht ausdrücklich anders angegeben, auf Ludwig Feuerbachs sämtliche Werke, herausgegeben von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), 1903 ff. in 10 Bänden.

Zum I. Kapitel.

1. Grundsätze d. Philos. d. Zukunft, § 19—22. II. Bd.
2. VII, 265—266.
3. Z. Kritik d. Hegelschen Philosophie. II. Bd.
4. Fragmente z. philos. Entwicklungsgang, II. Bd. Z. neueren Philos. IV. Bd.
5. Nachgel. Aphorismen; (X. Bd.)
6. In deutscher Uebersetzung im IV. Bde.
7. Todesgedanken; I, 72—75.
8. Kritik d. Antihegel. II. Bd.
9. S. d. III., IV., V. Bd.
10. Im II. Bde.
11. Darstellg. d. Leibnizschen Philos., § 18 (IV. Bd.).
12. Ebenda, § 20.
13. Ebenda, § 18; Kritik des Idealismus, II. Bd.
14. Krit. d. Ideal., II, 145, 147.
15. Im II. Bde.
16. Ueber meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit; I, 204; Vgl. Vorlesg. üb. d. Relig. Nr. 1; VIII. Bd.
17. Fragmente etc. II. Bd.
18. Im II. Bde.
19. Satir. theolog. Distichen; I. 368, 371.
20. Philos. u. Christentum; VII, 41 ff.
21. I. 371.
22. Ueber d. Wunder, VII, 1 f.; Z. Charakteris. d. Schrift: Philos. u. Christent. VII, 104 f.
23. Philos. u. Christent. VII, 75.
24. VII, 107 ff.
25. Z. Beurteilung d. Schrift: „Wesen d. Christent.“, VII, 272.
26. Grundsätze d. Philos. d. Zukunft, § 21 (II. Bd.).
27. S. Anmerkg. 3 und Feuerbachs Vorwort zur ersten Gesamtausg. II. Bd.

28. Leibniz § 20 (IV. Bd.).
29. Pierre Bayle (V. Bd.).
30. Wesen d. Christent. (Vorw. z. 2. Aufl.) VII, 293—94.
31. Philos. u Christent. VII, 72.
32. Kritik Hegels; II. Bd.
33. II. Bd.
34. Ebenda.
35. Ebenda.
36. Ebenda.
37. Kritik des „Anti-Hegel", II. Bd.
38. Kritik Hegels; II. Bd.
39. VI. Bd.
40. Beide Schriften im II. Bde.
41. Vorwort z. 2. Aufl. des Wesen des Christentums; VII. 293.
42. Vorl. Thesen, passim; Grundsätze, § 4—6, 19—21.
43. Vorl. Thesen, passim; Grundsätze, § 23.
44. Vorl. Thesen; vgl. Vorlesg. über die Relig., Nr. 13 (VIII. Bd.).
45. Grunds., § 51; Vorl. Thesen, passim.
46. Vorw. z. 2. Aufl. v. Wesen d. Chr.; VII, 281.
47. Vorl. Thesen, passim.
48. Vorl. Thesen, a. E.
49. Krit. d. Hegelschen Philosophie, a. E.; II. Bd.
50. Nachgel. Aphorismen, X. Bd.
51. Briefwechsel, hrsg. v. Bolin, Nro. 325.
52. Vorw. z. 2. Aufl. v. Wesen d. Christent. (VII, 282).

Zum II. Kapitel.

1. IV. Bd. Einleitung.
2. II. Bd.
3. VII. Bd. S. 293; vgl. Grundsätze, § 64 (II. Bd.) u. d. Schlußsätze der „Vorläufigen Thesen".
4. VII, 273 f.
5. Ebenda; vgl. S. 282—84.
6. Kritik Hegels, II. Bd.
7. Fragmente, II. Bd.
8. Brief an Kapp v. 27. Juni 1835.
9. VII, 283.
10. VII, 153.
11. Fragmente, II. Bd.; Brief an Riedel, ebenda.
12. Grundsätze, § 32; § 36.
13. Gegen Stirner VII, 298. Vorwort zur Gesamtausg., II. Bd.
14. Ueber Spiritualismus etc. 7. Abschnitt. X. Bd.
15. Vorlesungen üb. Rel. Exkurs Nr. 14. VIII. Bd.
16. Ueber meine Gedanken etc. I, 207 f.
17. Leibniz; Exkurs Nr. 54. IV. Bd. Vgl. Grundsätze, § 32 und 33. II. Bd.
18. Krit. d. Ideal. a. E. II. Bd.
19. Leibniz, § 18. IV. Bd.
20. Wider d. Dualismus, a. Ende. II. Bd.
21. Leibniz, § 18. IV. Bd.
22. Grundsätze, § 48. II. Bd.
23. W. d. Dualism. a. E. II. Bd.
24. Grundsätze, § 43. II. Bd.
25. Ebenda, § 48. II. Bd.
26. Gesch. d. Philos., § 37 a. E. III. Bd.
27. Grundsätze, § 41. II. Bd.
28. VII, 283.
29. Grundsätze, § 50, 51. II. Bd.
30. Ebenda, § 51.
31. Vorl. Thesen a. E. II. Bd.
32. Grundsätze, § 25; § 41. II. Bd.
33. Grundsätze, § 32. II. Bd.
34. VII, 301 f. Vgl. Grundsätze, § 35.

35. Ueber Spiritualismus etc. 15. Abschn., X. Bd.
36. Grundsätze, § 33. II. Bd.
37. Wesen d. Christent. 17. Kap. (VI, 188).
38. Ebenda, 9. Kap. (VI, 100).
39. Grundsätze, § 36. II. Bd.
40. Grundsätze, § 44. Vergl. Ueber Spiritualismus, 15. Abschn. X. Bd.
41. Vorl. Thesen; II. Bd. Aus d. Nachlasse z. Ethik. X. Bd.
42. Vorlesg. üb. Religion Nr. 11 (VIII. Bd.). Vgl. Wesen d. Religion § 11 (VII, 441).
43. Wesen d. Relig. § 1, Anmerkg. (VII, 433).
44. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 3 (VIII. Bd.); Wesen d. Christent. 1. Kap. (VI, 6).
45. Vorl. Thesen, geg. Ende; II. Bd.; Wesen d. Rel., § 14 (VII, 445); Vorlesungen üb. Religion Nr. 3 (VIII. Bd.).
46. Fragmente etc. Aus d. J. 1843—44 (II. Bd.).
47. Fragmente, ebenda; vergl. I, 204.
48. Vorlesg. üb. Religion Nr. 19. Vgl. auch d. Schluß von Nr. 14 u. den Beginn v. 15 (VIII. Bd.); Wesen d. Relig., § 18 (VII, 449).
49. Wesen d. Rel., § 18 u. 23 (VII, 449 u. 454). Nachgel. Aphorismen; X. Bd.
50. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 15 VIII. Bd. u. Nachgel. Aphorismen; X. Bd. Vergl. Wesen der Relig. § 15 (VII, 447).
51. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 10 a. E.; Nr. 12 a. A.; Nr. 19 a. E.; Wesen d. Rel., § 24 (VII, 455). Vgl. I, 204.
52. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 11 u. 12; vgl. I, 202.
53. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 12; Nr. 13; Nr. 19 u. Exkurs Nr. 14.
54. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 28.
55. Ebenda Nr. 15 u. 19.
56. Ebenda Nr. 13 u. 19.
57. Ebenda Nr. 16.
58. Ebenda Nr. 18 a. A; Wesen d. Relig. § 25 (VII, 457).
59. I, 126.
60. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 14 (VIII. Bd.).
61. Ebenda; vgl. Nr. 17; Wesen d. Relig. §§ 45—47 (VII, 481 f.).
62. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 19; Wesen d. Relig., § 50 (VII, 491).
63. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 18 a. E.
64. Ebenda Nr. 24 a. E.; vgl. Exkurs Nr. 2.
65. Ebenda Nr. 22 a. E.; Wesen d. Relig. § 53.
66. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 5.
67. Wider d. Dualismus, II. Bd.
68. Krit. d. Idealism., II. Bd.
69. II. Bd.
70. Ueb. Spiritualism., 10. Abschnitt (X. Bd.).
71. Ebenda.
72. Ebenda.
73. Wid. d. Dualismus (II. Bd.); Ueb. Spiritualismus, 9. Abschnitt, (X. Bd.).
74. I, 4 ff.
75. S. d. Unsterblichkeitsfrage v. Standp. d. Anthropologie; I, 91.

Zum III. Kapitel.

1. VII, 287.
2. I, 211—212.
3. Nachgel. Aphorismen, X. Bd.
4. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 24, a. A. (VIII. Bd.).

5. Aus d. Nachl. IV. Bd.
6. Ueber Philos. u. Christent. (II. Bd.).
7. Pierre Bayle, 3. Kap. (V. Bd.).
8. Ueber Philos. u. Christent. (II. Bd.).
9. Wesen d. Christent. Vorw. z. 2. Aufl. (VII, 283—84) u. an a. O.; Vorl. Thesen etc. a. A. (II. Bd.), Vorles. üb. Relig. Nr. 3 a. A. (VIII. Bd.).
10. VII, 219 ff.
11. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 21, a. A. (VIII Bd.).
12. VII, 291 ff.
13. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 27, a. A. (VIII. Bd.).
14. VII, 220.
15. D. Fr. Strauß: Die christliche Glaubenslehre, I. Bd., § 1; vgl. § 5, S. 66.
16. A. a. O. § 2, S. 22; Vorrede S. XI.
17. In seiner Biographie Märklins. Strauß, Ges. Schriften, X. Bd., S. 227.
18. VII, 266.
19. Diese Theorie des Abhängigkeitsgefühls als Grund der Religion an vielen Stellen vorgetragen. S. bes. „Das Wesen d. Religion" (VII, 394, 433 f.); Vorlesg. üb. Relig. Nr. 4—6; Nr. 21. Exkurs 1 u. 2 (VIII Bd.).
20. Wesen d. Relig. § 4 (VII, 435).
21. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 7, 8, 21, 22, 23, 27, 28; Exkurs 2, 22 (VIII. Bd.); Theogonie, Nr. 6, dann 9—12, dann 41 (IX. Bd.); Wesen d. Relig. § 32—34 (VII. Bd.).
22. Z. Theorie des Wunders: Ueber d. Wunder: VII, 1 ff; Wesen d. Relig. § 50 ff., Erläuterungen VII, 414; Wesen d. Christent. 14. Kap., Vorlesg. üb. Rel. Nr. 26 u. 27 (VIII. Bd.), Theogonie Nr. 9 f., dann 27. (IX. Bd.)
23. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 15, 26 (VIII. Bd.); Wesen d. Relig. § 52 u. 54; Erläuterungen dazu: VII, 404.
24. Wesen d. Christent., 13. Kap.
25. Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers (VII, 311 ff.); Vorlesg. üb. Relig. Nr. 16, 20, 26; (VIII. Bd.) Wesen d. Christent., 14. Kap. (VI. Bd.), Theogonie, Nr. 8 u. f. (IX. Bd.).
26. VII, 326.
27. Wesen d. Christent., 5. Kap. (VI, 66 f.), vergl. 13. Kap.
28. Z. Theorie d. Opfers s. Wesen d. Relig. § 28—30; Ergänz. und Erläuterungen dazu: VII, 395, 405; Vorlesg. üb. Relig. Nr. 8 u. 9 (VIII. Bd.); Theogonie Nr. 42 (IX. Bd.).
29. Vorlesg. üb. Relig., Nr. 26 (VIII. Bd.).
30. Vorlesg. üb. Relig., Exkurs 2; Wesen d. Christent., 2. Kap.
31. Vorlesg. üb. Relig., Nr. 19, a. E., Wesen d. Relig. § 26—41.
32. Wesen d. Relig. § 26 u. 27; Vorlesg. üb. Relig., Nr. 21.
33. VI, 17.
34. Vorlesg. üb. Relig., Nr. 28 (VIII. Bd.).
35. Vorlesg. üb. Relig., Nr. 20, a. E.; Wesen d. Relig. § 41—44 (VII. Bd.).
36. Wesen d. Christent., 2. Kap.
37. Wesen d. Relig. § 54; Vorlesg. üb. Relig., Nr. 16 a. E.
38. Wesen d. Relig. § 55 (VII, 505—6 Anmerkg.).

39. Wesen d. Christent., 17. Kap. (VI, 190).
40. Vorlesg. üb. Relig., Nr. 26 u. 28.
41. Wesen d. Christent., 2. Kap. (VI, 15).
42. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 7; vgl. VII, 392.
43. Ebenda, Nr. 27.
44. Wesen d. Christent. 12. Kap. (VI, 141).
45. Wesen d. Relig. § 54 (VII, 504); Vorlesg. üb. Relig. Nr. 25, a. E. (VIII. Bd.).
46. Vorlesg. üb. Relig., Nr. 28.
47. Vorlesg. üb. Relig., Nr. 3.
48. Wesen d. Relig. § 55; Vorlesg. üb. Relig., Nr. 28; Theogonie, Nr. 22.
49. Wesen d. Christent., 12. Kap.
50. Ebenda, 13. Kap.; vergl. VII, 418.
51. Vorlesg. üb. Relig., Nr. 25; Theogonie Nr. 32, 40.
52. Wesen d. Relig. § 55; Theogonie, Nr. 41 (IX. Bd.).
53. Wesen d. Christent., 13. Kap.
54. Wesen d. Christent., 16. Kap. Vgl. auch Kap. 4, 5 u. 6.
55. Wesen d. Glaubens, VII, 355 f. Vergl. Wesen d. Christent., 4. Kap. a. E. (VI, 59 f.) u. das 6. Kapitel.
56. Wesen d. Christent., 16. u. 17. Kap.
57. Wesen d. Christent., 15. u. 19. Kap.; Vorlesg. üb. Relig., Nr. 29; Theogonie, Nr. 31.
58. Vorlesg. üb. Relig., Nr. 3.
59. Ebenda, vgl. Nr. 30.
60. Wesen d. Relig. § 53.
61. Ebenda; Ergänz. u. Erläuterg. VII, 413.
62. VII, 270 f.
63. Wesen d. Relig. § 52 u. 54 (VII. Bd.), Vorlesg. üb. Relig., Nr. 24 a. E.
64. Vorlesg. üb. Relig., Nr. 23 a. E.
65. VII, 287 ff.
66. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 23 a. E.; vgl. Nr. 3 a. E. S. auch „Zur Beurteilung vom Wesen d. Christent.“ VII, 265 f.
67. Vorlesg. üb. Relig. Nr. 24 a. A.
68. VII, 287.
69. Vorlsg. üb. Relig., Nr. 30 a. E.
70. Vorlsg. üb. Relig., Nr. 12 a. E.
71. Vorlsg. üb. Relig., Nr. 28 a. A.
72. Wesen d. Christent., 17. Kap. (VI, 187 f.).
73. VII, 302—3; I, 195, Anm.
74. Die Hauptgedanken dieser Ethik Feuerbachs in: Vorlesg. üb. Relig. Exkurs, Nr. 2; Theogonie, Nr. 19 (IX. Bd.); Ueber Spiritualismus etc., Nr. 4 u. 6; ferner in den Aufzeichnungen über Ethik aus dem Nachlasse (X. Bd.). Für Details, welche hier nicht gegeben werden konnten, verweise ich auf die Darstellung Feuerbachs in Jodls „Geschichte d. Ethik“ II. Bd., IX. Kapitel.
75. Vorlesg. üb. Relig., Nr. 27.
76. Ergänz. z. Wesen d. Relig. VII, 421 f., Vorlesg. üb. Relig. Nr. 30; vgl. I, 123.
77. Die Unsterblichk.-Frage etc. I, 117.
78. Vorlesg. üb. Relig., Exkurs Nr. 2.
79. Wesen d. Christent., 17. Kap. (VI, 188 f.).

I. Beilage.

Feuerbachs Leben.

Ludwig Feuerbach wurde am 28. Juli 1804 zu Landshut in Bayern geboren. Sein Vater, Anselm Feuerbach, war ein geistig hochbedeutender Mann, als akademischer Lehrer wie als praktischer Jurist im bayrischen Staatsdienste tätig, in welchem er sich insbesondere um die Reorganisation des Strafrechts und des Strafprozesses große Verdienste erwarb. Ludwig Feuerbach hat ihm durch die Herausgabe der Schrift: „Anselm Ritter von Feuerbachs Leben und Wirken“ (1852) ein großartiges biographisches Denkmal gesetzt.

Ludwigs älterer Bruder, Anselm, geboren 1798, wandte sich der klassischen Archäologie zu und starb als Professor der Universität Freiburg. Er ist der Verfasser der berühmten Abhandlung über den Apollo von Belvedere. Sein Sohn, ebenfalls Anselm heißend, geboren 1829, gewann eine hervorragende Stelle in der deutschen Malerei, und hat außer einer großen Zahl von Bildern, welche klassische Formen und feine Koloristik verbinden, in seinem „Vermächtnis“ auch eine beredte Darstellung seiner Gedanken und Schicksale hinterlassen.

Ludwig Feuerbachs Neigung war anfänglich auf die Theologie gerichtet. Er begann 1823 das Studium dieser Disziplin auf der Universität Heidelberg, wo Karl Daub

spekulative Theologie unter wechselnden Einflüssen der gleichzeitigen deutschen Philosophie und Paulus den Rationalismus der Aufklärungszeit vertrat. Aber schon 1824 trieb ihn die Sehnsucht, Hegelsche Philosophie an der Quelle studieren zu können, nach Berlin, und unter dem Einflusse Hegels vollzog sich in ihm der Durchbruch der Erkenntnis, daß er nur in der Philosophie, d. h. in der vollen Freiheit des Denkens, geistige Befriedigung finden könne. Als überzeugter Anhänger Hegels promovierte er 1828 an der Universität zu Erlangen und ließ sich bald darauf dortselbst als Privatdozent nieder. Als Inauguralabhandlung veröffentlichte er die lateinische Schrift: „De Ratione una universali infinita". Vor die große Oeffentlichkeit trat Feuerbach zuerst im Jahre 1830 anonym mit der Schrift: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satirischer Xenien". Diese, alsbald konfiszierte Schrift, namentlich der poetisch-satirische Anhang, hat auf Feuerbachs Laufbahn verhängnisvoll eingewirkt. Denn da die Anonymität des Verfassers nicht gewahrt blieb, so stand die Schrift in jenen Jahren der Reaktion und der von oben herab gehüteten Gläubigkeit allen Versuchen Feuerbachs, zu einer Anstellung zu gelangen, immer und überall im Wege. Dies ist um so mehr zu beklagen, als Feuerbachs übrige litterarische Tätigkeit noch in dem ganzen Jahrzehnt zwischen 1830 und 1840 überwiegend auf gelehrtem Boden stand und in gewissen rationalistischen und idealistischen Anschauungen wurzelte, die er von Hegel überkommen hatte. Er begann eine Geschichte der neueren Philosophie in ihren Haupterscheinungen. Der erste Band, von Bacon bis Spinoza reichend, erschien 1833; als Fortführung gab er 1836 eine Monographie über Leibniz und dieser stellte er 1838 Pierre Bayle, „ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit", an die Seite.

Trotz der Fülle von Geist und gelehrtem Wissen,

welche diese Arbeiten enthielten, schlugen alle Bewerbungen um eine Professur, sowohl in Erlangen als anderwärts, schlugen alle Bemühungen der Freunde für ihn, namentlich des getreuen Christian Kapp in Heidelberg, fehl. Feuerbach konnte sich zuletzt keinen Täuschungen mehr über die Kluft hingeben, welche ihn von der ihn umgebenden Welt, auch von den deutschen Universitäten, trennte. Er findet sich mit bewunderungswürdiger innerer Klarheit mit dieser Sachlage ab und ist nur noch darauf bedacht, die völlige äußere Freiheit, welche ihm der Mangel jeder amtlichen Stellung gewährt, der rücksichtslosen Durchbildung seiner Gedanken und seiner intellektuellen Persönlichkeit zugute kommen zu lassen. Das Glück war ihm insofern günstig, als es ihm, gerade in den Jahren der härtesten Bedrängnis, eine Lebensgefährtin zuführte, Berta Löw, welche ihn verstand, und deren Besitz ausreichte, um zusammen mit Feuerbachs litterarischem Einkommen ihm die für seine sehr bescheidenen Ansprüche ausreichende wirtschaftliche Unabhängigkeit zu sichern. Sie war Mitbesitzerin einer Porzellanfabrik zu Bruckberg, einem ehemaligen markgräflichen Jagdschloß in Mittelfranken. Ihr Schwager leitete die Fabrik und bei ihm war Feuerbach seit 1836 eingemietet. In einem Flügel des geräumigen Fabrikgebäudes richtete das junge Paar nach der Vermählung, Ende des Jahres 1837, seinen Haushalt ein.

Hier, auf dem Lande, in der Freiheit von akademischem Zwange und äußeren Rücksichten aller Art, im ungehinderten Verkehr mit der Natur, beginnt die Periode seines gewaltigsten, originellsten Schaffens, zunächst in der völligen Ablösung von der Hegelschen Philosophie und in der Anwendung des gewonnenen kritischen Ergebnisses auf die christliche Theologie. Es erscheint im Jahre 1839 die „Kritik der Hegelschen Philosophie“ und 1841 „Das Wesen des Christentums“. Mit diesen beiden Arbeiten ist seine selbständige Stellung gegenüber der Schule Hegels und sein Ruhm als Begründer einer neuen

Religionsphilosophie geschaffen — freilich auch sein unbedingter Gegensatz gegen die damalige offizielle Welt entschieden. Vergebens hatte ihn Kapp nach Heidelberg, Arnold Ruge, der Herausgeber der „Halleschen Jahrbücher", in seine Nähe, nach Halle selbst oder nach Dresden, zu locken versucht. Er wollte seine stille Abgeschiedenheit in Bruckberg um keinen Preis mehr mit dem Leben in einer Stadt vertauschen, und er konnte noch nach Jahren sagen, daß er trotz der Beschränkungen, der vielen, auch geistigen Entbehrungen, die er während seines Lebens erlitten habe, doch auf ein unendlich genußreiches und glückliches Leben zurücksehen könne.

Durch Ruges warme Teilnahme fand er in den Halleschen Jahrbüchern eine Heimstätte für seine Gedanken, gerade in der Zeit jener geistigen Wandlung, da ihm die „Berliner Jahrbücher", das offizielle Organ der Hegelschen Schule, durch immer wiederkehrende Aenderungen und Kürzungen seiner Beiträge unleidlich geworden waren. Dort sind eine Reihe wichtiger Arbeiten Feuerbachs veröffentlicht worden, sämtlich zwischen dem Oktober 1837, in welchem sich Ruge zuerst um Beiträge an ihn wandte, und dem Jahre 1843, in welchem die Halleschen Jahrbücher, nachdem sie 1841 nach Leipzig hatten auswandern müssen, auch in Sachsen verboten wurden und eingingen.

Von dem im „Wesen des Christentums" erreichten Standpunkte entwickelten sich Feuerbachs Gedanken in doppelter Hinsicht weiter. Die „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie" aus dem Jahre 1842 und die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" (1843) gaben eine vollständige Abrechnung mit der spekulativen Philosophie und die Grundlegung eines neuen Empirismus; die Schrift über „Das Wesen der Religion" von 1845 und die „Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie" vom Jahre 1846 führen die religionsphilosophischen Gedanken Feuerbachs weiter und wenden sie namentlich auf die vor-

christlichen Religionen, auf die Erscheinungen der Naturreligion an. Wie die „Thesen“ und „Grundsätze“ neben Methodologischem und Erkenntnistheoretischem viel Religionsphilosophisches, so enthält umgekehrt namentlich „Das Wesen der Religion“ viel Erkenntniskritisches und Naturphilosophisches. Die Synthese seiner religions- und naturphilosophischen Gedanken aber, und in vieler Hinsicht das abgerundetste Bild seiner ganzen Weltanschauung, gab Feuerbach in den „Vorlesungen über das Wesen der Religion“, welche er in der Zeit vom 1. Dezember 1848 bis zum 2. März 1849 im Saale des Rathauses zu Heidelberg vor einer vorwiegend akademischen Zuhörerschaft gehalten hat. Dies war die einzige Art, in welcher Feuerbach während der revolutionären Bewegung öffentlich hervortrat. Dem Gedanken, welcher damals auftauchte, ihn zur Frankfurter Nationalversammlung als Abgeordneten zu entsenden, stand er selbst aufs äußerste skeptisch gegenüber, und auch auf dem im Mai 1849 zu Frankfurt tagenden Demokratenkongresse, dem er beiwohnte, verhielt er sich überwiegend passiv. Auf das bestimmteste hat er damals wie später die Ueberzeugung ausgesprochen, daß seine Zeit noch nicht gekommen sei.

Die nach dem Jahre 1849 in ganz Deutschland und Oesterreich mit voller Kraft einsetzende Reaktion hat die Wirkung der Buchausgabe der Heidelberger Vorlesungen, welche im Jahre 1851 als 8. Band der 1846 begonnenen Gesamtausgabe von Feuerbachs Werken erschien, stark beeinträchtigt und den Philosophen, der so radikale Anschauungen vorgetragen hatte, noch mehr als früher auf sich selbst zurückgewiesen. Damals schrieb Feuerbach an seinen in Amerika weilenden Freund Friedrich Kapp das bittere Wort: „Europa ist ein Gefängnis; der Unterschied zwischen einem Freien und Gefangenen nur ein quantitativer, nur der, daß jener ein etwas geräumigeres Gefängnis hat.“ Aber gerade das Gefühl des tiefen Gegensatzes zu der Zeit und den in ihr herrschenden Strömungen

mag auch den Gedanken in ihm erzeugt haben, der Zeit das, was sie nicht hören wollte, immer wieder ins Gesicht zu schreien, die leitenden Gedanken seiner Religionsphilosophie zur völligen Evidenz zu bringen. So entstand im Laufe der fünfziger Jahre, im weltabgezogenen Verkehre mit den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums die „Theogonie“, die durchsichtigste, schlichteste und zugleich mit dem reichsten empirischen Material ausgestattete Darstellung seiner Religionstheorie — ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen. Sie wurde als 9. Band der Gesamtausgabe im Jahre 1857 veröffentlicht.

Seine Beziehungen zur periodischen Presse hatten nach dem Eingehen der Halleschen Jahrbücher fast ganz aufgehört. Nach Vollendung der Theogonie bot sich ihm in der Hamburger Wochenschrift „Das Jahrhundert“ wieder ein seiner Richtung entsprechendes Organ. Aber auch dieses erlag bald der Ungunst der Reaktion, und Feuerbach brachte es nicht über zwei, noch dazu anonym erschienene Beiträge hinaus. Und auch in späteren Jahren, als die allgemeine Lage der Dinge sich gebessert hatte, war er durch kein Zureden der Freunde zu einer Mitarbeit an Journalen zu bewegen. Gewiß hat sich Feuerbach durch diese Zurückhaltung selbst gehindert, den Gedanken, die er in seinen großen Werken niedergelegt, weitere Verbreitung zu schaffen und seinen Namen vor Vergessenheit zu bewahren. Aber er hätte ein anderer Mensch sein müssen, um sich anders zu verhalten. Handwerksmäßiges Schriftstellern war ihm ein Greuel. Er konnte nur schreiben, wenn der innere Drang, sich mitzuteilen, so mächtig wurde, daß er schreiben mußte. So ist er nach dem Erscheinen der Theogonie wieder fast ein Jahrzehnt lang vollkommen verstummt.

Nicht nur innere Unlust, sondern auch die immer ungünstigere Gestaltung seiner äußeren Verhältnisse hat dabei bestimmend mitgewirkt. Die Fabrik, an welcher seine

Frau Mitbesitzerin war, ging zugrunde, trotz der Vorschüsse, welche er dem Unternehmen aus seinem schriftstellerischen Erwerb geleistet hatte. An der Schwelle des Alters sah sich der weltfremd gewordene Mann völlig ruiniert und in die Notwendigkeit versetzt, sein ländliches Asyl, in dem er ein Vierteljahrhundert einfach, aber doch behaglich gehaust, mit fremden und höchst drückenden Verhältnissen zu vertauschen. Wie furchtbar dieser Schlag gewesen, bezeugen die Aufzeichnungen zur Genüge. Er wandte sich in die Nähe von Nürnberg, nach dem Oertchen Rechenberg; aber er scheint dort nie wirklich heimisch geworden zu sein. Damals, im Kampf mit der täglichen Sorge, macht sich ihm auch seine völlige Entfremdung von der Litteratur des Tages fühlbar. Aber es war zu spät für ihn, um den Weg zu ihr zurückzufinden. Jetzt, nachdem er seine Lebensaufgabe, die erschöpfende Behandlung des religiösen Problems, gelöst hatte und er sich neuen Aufgaben zuwenden möchte, jetzt empfindet er auch seine Abgeschlossenheit von litterarischen Hilfsmitteln, die Unmöglichkeit, sich Bücher zu verschaffen, bitter und schmerzlich. In den Aufzeichnungen dieser Zeit heißt es: „Man meint, ich hätte über vieles nicht geschrieben, worüber ich hätte schreiben sollen. Allerdings! Aber ich habe auch sehr vieles nicht gehabt, was ich hätte haben sollen, um zu schreiben, was ich hätte schreiben sollen."

Trotzdem war das Gefühl, daß es für ihn noch eine Schuld einzulösen gelte, in Feuerbach lebendig geblieben, und dieses Gefühl hat auch unter dem schweren Druck der geschilderten Verhältnisse als treibende Kraft auf ihn gewirkt. Ihm verdanken wir die Studie über „Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit", welche das wichtigste Stück des im Jahre 1866 veröffentlichten 10. Bandes der Gesamtausgabe bildete, und eine Reihe von höchst wertvollen Aufzeichnungen über ethische Prinzipienfragen, die

Feuerbach leider nicht mehr zum Abschluß gebracht hat und die als Fragment im Nachlasse aufgefunden wurden. Wenigstens die Grundgedanken einer rein humanen Ethik, wie sie Feuerbach namentlich in den Vorlesungen über das Wesen der Religion als notwendigen Ersatz für den religiösen Glauben in der modernen Kultur bezeichnet und gefordert hatte, sind hier mit großer Klarheit und Präzision herausgearbeitet. Es war das Testament des vielverkannten, von der Mitwelt fast vergessenen Denkers.

Aber hatte sich auch die litterarische Welt und die Entwicklung der Wissenschaft seit dem Beginn der fünfziger Jahre von ihm abgewendet: ein Kreis von Freunden und Gesinnungsgenossen, in deren Reihen auch jüngerer Nachwuchs nicht fehlte, war ihm treu geblieben. Dies bezeugt nicht nur der Briefwechsel auch aus diesen Jahren, sondern insbesondere jene spontane und vielseitige Rührigkeit, welche sich auf die Kunde von der bedrängten Lage des Denkers in Deutschland, Oesterreich, Belgien, England und Amerika entwickelte, um seine Existenz durch ein Kapital sicherzustellen. Seine eigenen Kräfte freilich gingen zu Ende. Als ein gebrochener Mann hat er die politische Wiedergeburt Deutschlands erlebt. Nach wiederholten Schlaganfällen ist er am 13. September 1872 gestorben und unter Zuströmen einer ungeheuren Menschenmenge am 15. September auf dem Johannisfriedhofe zu Nürnberg bestattet worden. Man sah es: im Volke war sein Name lebendig geblieben. Die Grabrede hielt Karl Scholl, Prediger der freien Religionsgemeinde zu Nürnberg. An diesem Grabe wenigstens ist nicht die übliche Phrase, nicht ein schmählicher Protest gepredigt worden, gegen alles, was der Tote wirklich gewesen. Diese Rede ist ein historisches Denkmal: die erste, klare Würdigung dessen, was Feuerbach in der deutschen Philosophie bedeutet. Nicht nur der große Denker, auch der Mensch, sein kühner Wahrheitsmut, seine unwandelbare Treue gegen

die eigene Ueberzeugung, seine schlichte Genügsamkeit und sein unerschütterlicher Glaube an die Zukunft der Menschheit, kamen darin zu vollem und beredtem Ausdruck. Und wie eine poetische Zusammenfassung den leitenden Gedanken dieser Rede klingen auch die Verse, welche sein Freund Hektor, Sekretär des Germanischen Museums, zum Begräbnistage gewidmet hatte. Darin hieß es:

Glaubens-, gottlos nennt man Dich,
Zählt Dich zu den Schlechten,
Und es nennen Christen sich
Diese höchst — Gerechten.

O, Du glaubtest nur zu viel!
Gar an Ideale,
Ein erreichbar höchstes Ziel
Schon im Erdentale.

Glaubtest — war's Prophetenblick?
Himmel käm' zur Erden;
Friede müsse, vollstes Glück,
Allen Menschen werden.

Folgtest dennoch falscher Spur!
Warum solch Erkühnen?
Wolltest immer Wahrheit nur,
Das ist nie zu sühnen. . . .

II. Beilage.

Verzeichnis

der wichtigsten, insbesondere der in vorstehender Darstellung benützten Schriften Feuerbachs*).

1. De Ratione una, universali, infinita (Ueber die Einheit, Allgemeinheit und Unendlichkeit der Vernunft). Inauguralabhandlung. 1828. Deutsch in Bd. IV. Fehlt in der Originalausgabe.

2. Todesgedanken. 1830. Mit einem Anhang: Satirisch-theologische Distichen. Bd. I. (III.)

3. Geschichte der neueren Philosophie von Bacon v. Verulam bis Benedikt Spinoza. 1833. Bd. III. (IV.)

4. Kritik des „Anti-Hegel". 1835. Bd. II. (II.)

5. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie. 1837. Bd. IV. (V.)

6. „Kritik des Idealismus." (Gegen Dorguth.) 1838. Bd. II. (II.)

7. Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. 1838. Bd. V. (VI.)

8. Ueber das Wunder. 1839. Bd. VII. (I.)

---

*) Die an erster Stelle stehende Bandzahl bezieht sich auf die neue Gesamtausgabe von Bolin und Jodl, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff) Stuttgart, 1903 ff.; die an zweiter Stelle in Klammern gesetzte auf die Originalausgabe.

9. Ueber Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit. 1839. Bd. VII. (I.)

10. Zur Charakterisierung der Schrift: Ueber Philosophie und Christentum. 1839. Bd. VII. (I.)

11. Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. 1839. Bd. II. (II.)

12. Das Wesen des Christentums. 1841. Bd. VI. (VII.)

13. Zur Beurteilung der Schrift: Das Wesen des Christentums. 1842. Bd. VII. (I.)

14. Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. 1842. Bd. II. (II.)

15. Grundsätze der Philosophie der Zukunft. 1843. Bd. II. (II.)

16. Vorrede zur 2. Auflage von „Das Wesen des Christentums“. 1843. Bd. VII. (VII.)

17. Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. 1844. Bd. VII. (I.)

18. Das Wesen des Christentums in Beziehung auf den „Einzigen und sein Eigentum“ (Stirner). 1845. Bd. VII. (I.)

19. Das Wesen der Religion. 1845. Bd. VII. (I.)

20. Ergänzungen und Erläuterungen zum „Wesen der Religion“. 1845. Bd. VII. (I.)

21. Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie. 1846. Bd. I. (III.)

22. Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist. 1846. Bd. II. (II.)

23. Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Entwicklungsgangs. Gedruckt 1846. Bd. II. (II.)

24. Vorwort zur ersten Gesamtausgabe. 1846. Bd. II. (I.)

25. Ueber meine „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“. 1847. Bd. I. (III.)

26. Vorlesungen über das Wesen der Religion. 1851. Bd. VIII. (VIII.)

27. Theogonie aus den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums. 1857. Bd. IX. (IX.)

28. Ueber Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit. 1867. Bd. X. (X.)

29. Zur Ethik. (Fragment.) Bd. X. Aus dem Nachlasse. (Fehlt in der Originalausgabe.)

30. Nachgelassene Aphorismen. Bd. X. (Fehlt in der Originalausgabe.)

31. Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. Studien und Fragmente aus dem Nachlasse. Bd. IV. (Fehlt in der Originalausgabe.)

III. Beilage.

Litteratur über Feuerbach.

1. Wilhelm Bolin: Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen. Mit Benutzung ungedruckten Materials dargestellt. Stuttgart 1891.

2. Wilhelm Bolin: Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach. Neu herausgegeben und biographisch eingeleitet. Leipzig 1904. Zwei Bände.

3. Karl Scholl: Dem Andenken Ludwig Feuerbachs. Rede an seinem Grabe. (Nebst Gedicht von E. Hektor.) Nürnberg 1873.

4. Karl Scholl: Dem Andenken einer deutschen Frau: der Gattin Ludwig Feuerbachs. Worte an ihrem Grabe. Leipzig 1883.

5. Karl Beyer: Leben und Geist Feuerbachs. Vortrag im Freien Deutschen Hochstift zu Frankfurt a. M. Leipzig 1873.

6. Albrecht Rau: Ludwig Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart. Leipzig 1882.

7. C. N. Starke: Ludwig Feuerbach. Stuttgart 1885.

8. Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach, vom Jahre 1845. Stuttgart; 1. Aufl. 1888. 2. Aufl. 1895. 3. Aufl. 1903.

9. Arthur Mühlberger: Zur Kenntnis des Marxismus. Kritische Skizzen. 1. Karl Marx und Ludwig Feuerbach. Eine Parallele. Stuttgart 1894.

10. Wilhelm Wintzer: Die natürliche Sittenlehre Feurebachs. Leipzig 1898.

11. Martin Meyer: Ludwig Feuerbachs Moralphilosophie in ihrer Abhängigkeit von seinem Anthropologismus und seiner Religionskritik. Dissertation. Berlin 1899.

12. M. Kronenberg: Moderne Philosophen: Victor Cousin. — Hermann Lotze. — Ludwig Feuerbach. — Max Stirner. München 1899.

13. Albrecht Rau: Harnack, Goethe, Strauß und Feuerbach über das Wesen des Christentums. Delitzsch 1903.



VI. Fr. Nietzsche.

Der Künstler und der Denker.

Von Prof. Dr. **Alois Riehl** in Halle.

Mit Nietzsches Bildnis. 3. verm. Aufl. 176 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Die Schriften und die Persönlichkeit. — II. Der Künstler. — III. Der Denker.

VII. J. Kant.

Sein Leben und seine Lehre.

Von Prof. Dr. **Friedr. Paulsen** in Berlin.

Mit Kants Bildnis und Brieffaksimile aus 1792.

4. Aufl. 440 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

VIII. Aristoteles.

Von Prof. Dr. **Herm. Siebeck** in Giessen.

2. Aufl. 151 S. Brosch. M. 1.75. Geb. M. 2.25.

IX. Platon.

Von Prof. Dr. **Wilhelm Windelband** in Heidelberg.

Mit Platons Bildnis. 3. Aufl. 198 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

X. Schopenhauer.

Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube.

Von Prof. Dr. **Johannes Volkelt** in Leipzig.

Mit Schopenhauers Bildnis. 408 S. Brosch. M. 4.—. Geb. Mk. 4.75.

XI. Thomas Carlyle.

Von Prof. Dr. **Paul Hensel** in Erlangen.

Mit Carlyles Bildnis. 2. Aufl. 218 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XII. Hermann Lotze.

Erster Teil: Leben und Schriften.

Von Prof. Dr. **Richard Falckenberg** in **Erlangen.**

Mit Lotzes Bildnis. 206 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XIII. W. Wundt.

Seine Philosophie und Psychologie.

Von Prof. Dr. **Edmund König** in **Sondershausen.**

Mit Wundts Bildnis. 2. Aufl. 229 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XIV. J. Stuart Mill.

Von Dr. **S. Saenger** in **Berlin.**

Mit Mills Bildnis. 212 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XV. Goethe als Denker.

Von Prof. Dr. **Herm. Siebeck** in **Giessen.**

244 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.—.

XVI. Die Stoa.

Von Prof. Dr. **Paul Barth** in **Leipzig.**

191 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XVII. Ludwig Feuerbach.

Von Prof. Dr. **Friedrich Jodl** in Wien.

Mit Feuerbachs Bildnis. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

Geschichte der Philosophie im Umriss.

Ein Leitfaden zur Übersicht

von Dr. **Albert Schwegler.**

15. Aufl. durchgesehen und ergänzt von Prof. Dr. R. Koeber.

402 S. Originalausg. gr. Oktav. Brosch. M. 2.25. Geb. M. 3.—.

Das Schweglersche Werk behält in der philosophischen Geschichtsliteratur bleibenden Wert durch die lichtvolle Behandlung und leichte Bewältigung des spröden Stoffs bei gemeinfasslicher Darstellung, die sich mit wissenschaftlicher Gründlichkeit paart.

Spinoza

sein Leben und seine Lehre.

Von **J. Freudenthal,** Prof. der Philosophie an der Universität Breslau.

Erster Band: **Das Leben Spinozas.**

364 S. gr. 8°. Brosch. M. 6.80. Geb. M. 7.80.

Dieser Band bildet ein abgeschlossenes Ganzes und ist einzeln käuflich. In allen gebildeten Kreisen wird das Werk eine warme Aufnahme finden.

Weg zur Metaphysik als exakter Wissenschaft.

Von Dr. **Ludwig Dilles.**

I. Teil. **Subjekt und Aussenwelt. Ihr wahres Wesen und Verhältnis.**

284 S. Gr. Oktav. Brosch. M. 5.—.

Mythologie und Metaphysik.

Grundlinien einer Geschichte der Weltanschauungen

von Prof. Dr. **Wilhelm Bender** in Bonn.

I. Bd.: **Die Entstehung der Weltanschauungen im griechischen Altertum.**

296 S. Brosch. M. 4.—.

Geschichte der Philosophie im Islam.

Von **T. J. de Boer.**

191 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

John Locke,

ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrhundert.

Von Dr. **Ed. Fechtner,** Bibliothekar d. techn. Hochschule Wien.

310 S. Brosch. M. 5.—.

Der Wille zum Glauben

und andere popularphilosophische Essays.

Von Prof. **William James.** Übersetzt von Dr. **Th. Lorenz**

216 S. Brosch. M. 3.—.

